MISCELLANEA



COORDONATOR
CRISTIAN IOAN BAUMGARTEN

ORMA 28

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

O R M A / Volum 28 (2017)
MISCELLANEA

O r m a. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase / Rivista di studi etnologici e storico-religiosi / Journal of Ethnological and Historical-Religious Studies

Contact / Contatto / Contact: Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi și Literaturi Clasice, Universitatea „Babeș-Bolyai", Str. Horea, 31, 400202 Cluj-Napoca, România.
Tel. +40-264-534898; fax: +40-264-432303.
Email: orma.journal@gmail.com
Website: http://journal.orma.ro/

EDITORI / EDITORI / EDITORS
Departament of Classical Languages and Literatures, Faculty of Letters, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca (Romania). Orma Sodalitas Anthropologica (Romania). Bambun. Associazione Culturale per la Ricerca Demoetnoantropologica e Visuale (Italia).

COORDONATOR VOLUM / CURATORE / EDITOR
Cristian Ioan Baumgarten

ISSN 1841-6330
ISBN 978-606-37-0300-3

O R M A
Volum 28 (2017)

Miscellanea

Coordonator
Cristian Ioan Baumgarten

Presa Universitară Clujeană
2019

CONTRIBUTORI LA VOLUM/
CONTRIBUTORS TO THIS VOLUME

Cristian Ioan Baumgarten

Licențiat în filosofie, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma (2002) și filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai (2009). Master în filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în filologie (2011), Universitatea Babeș-Bolyai.

BA în Philosophy, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rome (2002) and Classical Philology, Babeș-Bolyai University (2009). MA Degree in Ancient and Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University. PhD in Philology (2011), Babeș-Bolyai University.

Email: mailto:cristianioan@yahoo.com

Gabriel Chindea

Licențiat în filosofie (1996) și în filologie clasică (1999), Universitatea Babeș-Bolyai. Doctor în Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai (2004) și Université Paris I Panthéon-Sorbonne (2006).

BA in Philosophy and Classical Philology, Babeș-Bolyai University. PhD in Ancient Philosophy, Babes-Bolyai University (2004) and University Paris I Panthéon-Sorbonne (2006).

Email: gchindea@yahoo.fr

Alin Teodor Luca

Licențiat în teologie pastorală și în teologie-patrimoniu (Conservarea operelor de artă), Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu (2005). Licențiat în filologie clasică, Universitatea Babeș-Bolyai (2013). Master în teologie-istorie (istorie și interconfesionalism), Universitatea de Vest, Timișoara (2009) și în Filosofie antică și medievală (2017), Universitatea Babeș-Bolyai. Doctorand în Filosofie antică și medievală, Universitatea Babeș-Bolyai (din 2017). Preot, Parohia Ortodoxă Ocolișel, com. Iara, jud. Cluj.

BA in Orthodox Theology and in Patrimonial Studies, „Lucian Blaga" University, Sibiu. BA in Classical Philology, Babeș-Bolyai University (2013). MA Degree in History and Interconfesionalism, West University, Timișoara (2009) and in Ancient & Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University (2015–2017). PhD student in Ancient & Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University (from 2017). Priest, The Orthodox parish of Ocolișel, Iara, Cluj county.

Email: lucateodoralin@yahoo.com

Iosif Mogoș

Licențiat în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia. Master în Filosofie Antica si Medievală, Facultatea de Istorie si Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

BA in Theology, Faculty of Orthodox Theology, University „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia Babeș-Bolyai University. MA Degree in Ancient & Medieval Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca.

Claudiu George Tuțu

Studii de teologie (Facultatea de Teologia Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai) și filosofie (Pontificia Università Gregoriana, Roma); bacalaureat în teologie, Pontificia Università Gregoriana, Roma; licență în teologie patristică, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma. Doctor în în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai. Preot și consultant cultural, Eparhia Greco-Catolică de Cluj-Gherla.

Studi di teologia (Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università Babeș-Bolyai) e di filosofia (Pontificia Università Gregoriana, Roma); baccalaureato in teologia (Pontificia Università Gregoriana, Roma); licenza in teologia patristica (Istituto Patristico Augustinianum, Roma); ricerche dottorali (Pontificio Istituto Orientale, Roma); dottore in filosofia (Università Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca). Sacerdote greco-cattolico, consultore culturale della Diocesi Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica, di Cluj-Gherla.

Email: tutuclaudiu@yahoo.com

CUPRINS

CONTENTS

ARGUMENT

The present issue of ORMA hosts mainly different works of those who were once students in Letters and Classical Philology of the Department of Classical Languages and Literatures at Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca and are now pursuing their study in different related areas and fields of research.

In „Anaxagoras on the Concept of *Nous*”, Cristian Baumgarten raises the question if, in Anaxagora’s terms, the incorporal character of *Nous* as consequence of a logical deduction, is legitimate and inevitable. Although the Intellect, as perceived by Anaxagoras, does not constitute itself as an explicative principle, this cannot be reduced to a simple arbitrary concept or to an expedient. *Nous* receives a predicate that in theological Presocratic terms is only granted to the God. Anaxagoras thought bears the stamp of the logic of the Parmenidean Being. His approach entails a reinterpretation of the Parmenidean thesis according to which the idea of Existence, Generation and Destruction is denied.

„The School of Chartres in the XIIth Century in the light of a treatise” attempts to deal with the legacy of a IVth century treatise belonging to Nemesius of Emesa, an author of Syrian origin. As Iosif Mogoș clearly affirms the treatise called *De natura hominis* presents itself as a encyclopedic summary of its age, containing both profane, namely medicine and philosophy, as well as theological knowledge. One can see how this anthropological treatise leaves an inheritance bearing the sign of a renaissance, both cultural and theological. In the first part, is analyzed the rebirth of the school of Chartres in the XIIth century, with two of its representatives, John of Salisbury and Bernardus Silvestris. In the second part, the treatise *De dignitate hominis* of Giovanni Pico della Mirandola along with Nemesius’s text.

Teodor A. Luca discusses the relevance of „The Latin Translations of Aristotle’s Works during Renaissance Time”. Far from the apparent decadence of the XIVth century, Aristotelian philosophy became stronger by way of the role undertook in the configuration of the universitary formation and in the conceiving of the educational programms of philosophic and theologic orientation, a sign of the uphold shown by the Papal authority. Renaissance Aristotelism flourished by means of the new translations of the works of Aristotle in the Humanist context of Latin Occident.

Claudiu George Tuțu explores the temporary shadowing of Aristotle’s legacy and the influence of Stoicism, until the moment of closure of the last Athenian philosophical school in 529, by imperial decision. The main question is whether the issue of continuity or discontinuity in the use of the concept of γνώμη in the last Greek philosophy schools and the writings of St. Maximus the Confessor shows itself pertinent.

“The Occurrence between Accident and Destiny. On τύχη in Greek tragedy” signed by Gabriel Chindea, dwells on the semantical values of τύχη and tries to

delimit and describe a world in which τύχη, as what it occurs, the occurence, is far from being a factor of ontologic and ethic disarticulation, but becomes effective by means of a tragic apophatic theology having as its basis the unpredictable, the unforeseeable and imposes the man not the desideratum of knowledge, but the suitability to divine will. The individual is not called to rationally combat τύχη, but to believe in it, to invoke it and to accept it as a privileged sign of the divine.

All these contributions find again in the present issue of Orma Review a place where to stop maybe in order to better pursue their journey among all that the Classical studies succeed to inspire.

Cristian Ioan Baumgarten

STUDIA

LECTURI PE MARGINEA CONCEPTULUI DE *NOUS* LA ANAXAGORA

Cristian Ioan Baumgarten

Anaxagoras on the Concept of *Nous* (Abstract)

The question if, in Anaxagora's terms, the incorporal character of *Nous* is the consequence of a logical deduction, is legitimate and inevitable. Although the Intellect, as perceived by Anaxagoras, does not constitute itself as an explicative principle, this cannot be reduced to a simple arbitrary concept or to an expedient. *Nous* receives a predicate that in theological Presocratic terms is only granted to God. Anaxagoras thought bears the stamp of the logic of the Parmenidean Being. His approach entails a reinterpretation of the Parmenidean thesis according to which the idea of Existence, Generation and Destruction is denied.

Keywords: Anaxagoras, *Nous, apeiron,* Intellect, perception, the Being, the Double Principle, Matter, Mind, Parmenides, Aristotle, Plato, teleology, Presocratic thought

Quid autem interius mente?
(Cicero, *De natura deorum,* I, 11, 26)

Plecând de la trăsături imnografice, gramaticale și stilistice comune, descrierea Nous-ul lui Anaxagora intră în tradiția teologică a apeiron-ului lui Anaximandru.[1] Însă, nici un fragment păstrat nu sugerează că acest Intelect este identificabil cu divinul. Este, într-adevăr, infinit, neamestecat, autonom, el însuși – pentru sine. Întrebarea dacă poate fi interpretat în limitele a ceea ce sugerează ideea de principiu fizic rămâne pertinentă.

Echivalentele prin care a fost tradusă ideea de nous: „interioritá" (G. Colli), „intelligenza" (D. Lanza), trimit mai degrabă la un aspect, la o trăsătură sau funcție a ceva anume în contrast cu altceva și sunt, prin urmare, deficitare, limitative.[2] Rolul său nu este decât cel de a prevedea și confirma în prealabil, caracterul procesului mecanic al genezei lumii.[3] Având în vedere controlul constant pe care-l exercită divinul prin puterea rațiunii, în ciuda anacronismului terminologic, intelectul și divinul nu se află într-o relație de identitate.[4] Descrierea manifestării nous-lui nu urmează

[1] Vezi Simplicius *in Phys.* 27, 11 (DK 59 A41) în: G. S. Kirk - J. E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes,* Fribourg – Paris, Editions Universitaires – Editions du Cerf, II, 1995, îndeosebi nota explicativă 17, p. 400.

[2] Opinia lui Gilardoni în G. Gilardoni – G. Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e Testimonianze,* Bompiani, Milano, 2002, p. 225, nota 5. În opinia comentatorului, mai apropiat de ideea de *forță* a naturii.

[3] După cum observa W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques,* Ed. du Cerf, Paris, 1966, p. 175, delimitând atent cosmogonia de teleologie.

[4] G. Vlastos, *Theology and Philosophy in early Greek Thought,* în R. E. Allen – D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy,* vol. I, Humanities Press, 1970, pp. 114–115, nota 76, respinge însă caracterul său divin, trimițând la o interpretare echivocă a lui Platon cu privire la *Nous* din *Phaedon*

modelul unei raționalități pure, abstracte. La Anaxagora, cercetarea implica observarea, contemplarea realității. Ca scop al vieții, libertatea izvorăște din contemplare.[5]

Unul dintre paradoxurile expuse de Anaxagora se concentrează asupra ideii amestecului văzut sub formă unitară, adică natura nedefinită; conținutul acestuia, însă, ar fi infinit. Miza separării elementelor, distincția și manifestarea sensibilului este că tocmai acest amestec originar nu poate fi perceput.[6] Anaxagoras intuiește limitele percepției senzoriale, datorate fie micimii graduale a obiectelor corporale, fie amestecului elementelor ce o compun: ceea ce este perceput este întregul, nu părțile sale constitutive, fie intuirii acestui întreg ca proces de ansamblu, dar nu și a momentelor unice care-l compun. Aceste „părți" sau „momente" intră sub incidența ipotezelor raționale. Demersul lui Anaxagora este un exercițiu de depășire treptată a unor generalizări, care se lasă surprins uneori de propriile intuiții, alimentate de memorie și atenție.

Problematica controversată a dublului principiu, atinsă tangențial de Anaxagora, frizând uneori echivocul, este sursa unei deficiențe metodologice în construcția unei viziuni ontologice coerente și totodată metafizice. Natura nedefinită, sau natura infinitului, cum o mai numește, se constituie ca prim principiu, iar Intelectul, ca principiu secund.[7]

În limitele aceleiași problematici a dublului principiu, prin acțiunea sa continuă, Intelectul reprezintă începutul a tot. Materia, în schimb, în virtutea devenirii sale, constituie cel de-al doilea principiu.[8] Materia rudimentară se află într-o carență intrinsecă, a unei omogenități lipsite de variație. Amestecul primordial este unic,

97b și urm. Dezamăgirea lui Platon se face simțită atunci când întrevede în *Nous* numai o lege mecanică a devenirii sau ordinea simplu rațională inerentă lucrurilor.

5 Ibid.

6 A. Laks, "Mind's crisis. On Anaxagoras' NOUS", *The Southern Journal of Philosophy,* vol. XXXI, Supplem., 1993, p. 31: „The price to be paid for things becoming perceptible is that the mixture itself becomes imperceptible."

7 Vezi Fr. 12, Simplicius *in Phys.,* 164, 24; 156, 13 respectiv Fr. 14, *ibid.,* 157, 7 în: G. S. Kirk - J. E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques.* ed. cit., pp. 389–391. De asemenea, Fr. 12 Simplicius, *in Phys.,* 27, 2 [Theophr. *phys. opin. fr.* 4; Dox. 478], citat în: *I presocratici. Testimonianze e frammenti.* Vol. II, Laterza, Bari, 2002, pp. 568–569. Traducerea fragmentelor cu privire la doctrina lui Anaxagora, R. Laurenti.

8 Vezi Hippol. *ref.* I, 8, 1 [Dox. 561], citat în: *I presocratici. Testimonianze e frammenti,* ed. cit., p. 570. Conceptul de infinit înseamnă mai mult decât par să sugereze dihotomiile cantitative sau calitative ale elementelor, potrivit lui Anaxagora. După A. H. Lloyd, „The Poetry of Anaxagoras's Metaphysics", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* vol. 4, nr. 4 (1907), p. 89: „It is a disastrous mistake to suppose that infinity can possibly mean only the absolutely more or less anything or [...] that it can mean only *difference in degree*". Principiul infinitului presupune nu atât alternanța cantitativă mai mult-mai puțin, ci existența a ceva anume. Dihotomia, manifestată într-o serie infinită de elemente aflate în raport unele cu celelalte nu poate fi asociată cu ideea de dualism, ci mai degrabă cu cea de „working parallelism", pentru a relua intuiția lui Lloyd, așa cum într-o serie infinită, plenitudineași vacuitatea nu sunt decât termeni relativi, căci între plin și gol lucrurile există. În consecință, ideea de infinit presupune o transcendență inerentă. (A. H. Lloyd, *op. cit.,* p. 90) Structura și conținutul argumentelor cu privire la seria infinită a elementelor din univers, văzute inclusiv sub aspect cantitativ și static, este inteligibilă doar în registrul limbii poetice.

natura nedefinită[9], iar conținutul, ca potențialitate, este infinit. Luând în considerare modalitatea în care Anaxagora abordează în aceeași măsură cosmogonia și cosmologia, relativ, aceasta se înscrie în concepția unei naturi văzute ca forță, ca o capacitate operantă determinată, cum vom vedea și la generația imediat următoare de gânditori, cu o aceeași esență, formă și respectiv, aspect. Dar forma este de ordin exterior și sensibil. Nu are nimic de-a face cu interiorizarea și idealizarea pe care o transformă în idee, ca la Platon.[10] Nici Anaxagora, dar nici Empedocles sau Democrit nu exploatează valențele distincției dintre generare și alterare. De aici deducem, potrivit principiului anaxagorean exprimat gnomic, aforistic, al totului în tot (τὸ σύμπαν)[11], că diferența dintre elemente ca rezultat al procesului de diferențiere originară nu este decât una aparentă.[12] Având în vedere că atât Anaxagora, cât și Empedocle recurg la ideea de amestec etern și separare, nu putem ignora dependența față de teza parmenidiană a imposibilității unei generări și coruperi în sens absolut.[13] În ciuda tezei anaxagoreene mai sus menționate, dată fiind dinamica și caracterul infinit al Nous-ului, acesta își păstrează traiectoria oscilatorie în limitele tezei Ființei totalizante enunțate de Parmenide.

Cum definește Anaxagoras noțiunea de element? În accepția sa, elementul este cel care este indivizibil, ceea ce nu este „compus", cu rezerva că acei homeomeri, cum denumește Aristotel unitățile divizibile la infinit, nu pot fi considerați în aceeași măsură și elemente de ordin fizic sau propriu.[14] În viziunea sa despre moirai sau spermata însă, Anaxagora renunță la iluzia existenței unei contradicții între logică și aparență, pe care reușește să le reconcilieze[15], deși din punct de vedere logic, aparența în fapt nu este iluzorie sau de nesusținut.

---

9 Această „mixtură" infinită ar fi, în opinia lui A. H. Lloyd, *op. cit.,* p. 86, o reflectare a viziunii asupra cosmosului de ordin cât mai variat și complex. Experiența imaginativă a lui Anaxagoras își asumă și depășește totodată criteriile logicii formale sau pe cele ale logicii ordinare. (Vezi mai ales, ibid., pp. 88–89)

10 Poate cu atât mai puțin cu ceea ce sugera Platon în cosmologia sa expusă în *Timaios* prin *Nous,* anume natura esențială a sufletului.

11 Vezi Fragm. 6, Simplicius *in Phys.* 164, 26 și Fragm. 11, *ibid.* 164, 23 citat în: G. S. Kirk - J. E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques,* ed. cit., pp. 392–394 unde apare ὁμοῦ πάντα. Vezi și Arist. *De gen. et corrupt.,* 314a 13–14.

12 F. Selvaggi, S. J., *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica,* Editrice Gregoriana, Roma, 1993, p. 492.

13 Vezi observația lui W. Jaeger, *op. cit.,* cap. IX, pp. 169–170, cu privire la medicul Alcmeon din Crotona și ideea amestecului și a separării, deja prezentă la acesta cu mult înaintea lui Anaxagora și Empedocle, în contextul sublinierii importanței experienței medicale pentru filosofia naturalistă în secolul V î.Cr.

14 Aristotel, *De cael.,* G 3, 302b, 11.

15 M. Furth, „Anaxagoras. A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics", în *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 9 (1991), p. 106.

După cum homeomerii sunt principiile lucrurilor în ciuda caracterului lor material, deși infim[16], Intelectul lui Anaxagora a fost considerat o „cauză eficientă”.[17] Dacă mergem pe urmele criticii lui Aristotel, Metaph. I, 4, 985a18, Intelectul rămâne între intuițiile lui Anaxagora o noțiune artificioasă: dacă nu un pretext, cel puțin un termen circumstanțial.

Apariția și poziția contextuală a termenului αὐτοματίζων în contextul omiterii sau chiar absenței implicațiilor Intelectului surprinde, căci îl înțelegem ca „generare spontană”, nu ca alternativă pentru rolul major al Intelectului.

Intelectul dispune, separă, ordonează și generează lucrurile. Cu cât lucrurile sunt mai legate între ele, inerente unele altora, cu atât lumea devine mai transparentă și cognoscibilă, explicabilă. Ordinea nu este una aleatorie, conținutul fragmentului din Aët. I, 7, 5 [Dox. 299] respectând modelul și sensul demersului metafizicii lui Anaxagora.[18] Contextul se referă la Intelectul divin sau la cel al zeului suprem, iar legătura ontologică dintre Intelect și materie sau natura universului este întrevizibilă. Aceeași idee este urmată de Euripide, fr. 1018, la care intelectul este considerat ca fiind zeul din fiecare dintre noi.

Oricât ar depăși capacitatea noastră de înțelegere, a vorbi despre un Intelect simplu și pur, cum face Anaxagoras, presupune, pentru Cicero, o redefinire a raportului dintre Intelect și sensibil[19], dacă nu a fiecărei noțiuni în parte. Dimensiunea, să o numim transcendentă a Intelectului, noțiune străină vocabularului anaxagorean, sau în alți termeni, activitatea inteligibilă a Intelectului infinit, caracterul și dinamica sa însuflețită, nu permit sub nici o formă contactul sau aproximarea sensibilului. Ceea ce înțelegea Anaxagora prin dispunere, ordonare și separare, produce dilema unei pre-dispuneri, pre-ordonări intuitive, fără tangență cu sensibilul. Mai mult, întrebarea lui Cicero, dacă Intelectul poate fi considerat însuflețit, iar însuflețit fiind, care ar putea fi cauza sa internă, mai profundă sau ultimă de la care își trage însuflețirea înseși[20], își păstrează pertinența.

---

[16] Cicero, *ac. pr.* II 37, 118 [Dox. 119] vezi *I presocratici. Testimonianze e frammenti,* ed. cit., p. 577 și Aetius I, 3, 5 (DK 59 A 46) vezi G. S. Kirk - J. E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques,* ed. cit., pp. 402–403.

[17] Arist. *De gen. et corr.,* A 1, 314a18, vezi *I presocratici. Testimonianze e frammenti,* ed. cit., pp. 574–575.

[18] *I presocratici. Testimonianze e frammenti,* ed. cit., pp. 576–577.

[19] Cicero, *De nat. deorum* I, 11, 26, în lectura sa la Anaxagora, deși asociază *Nous*-ului o putere rațională asupra întregii realități ierarhice, prezent adică la nivelul cel mai intim al realității creaturale, îl concepe ca putere teistică. Este ceea ce subliniază și I. Liritzis, *Anaxagorean Nous and its Analogies in Orphic Cosmogony,* în: FILOSOFIA, nr. 33 (2003), Atena, p. 260: „If such an eternal *Nous* existed in a concrete living creature, if should have an internal principle of life that justifies this name; Cicero, like Aetius attributes a divine property to the *Nous,* i. e. provides it with a theistic nature.” Autorul remarcă în fragmentele orfice privitoare la teogonie și cosmogonie o atitudine teistă, simbolizantă: „Nous as indestructible aether; divine Logos, one governor Zeus.” (Ibid., p. 261) deși ia distanță față de orice asocieri riscante ale intuiției noetice a lui Anaxagoras cu vocabularul, terminologia și conținutul semantic al mesajului orfic, cum observă de altfel la p. 263. Limitele asocierii cu tezele orfice nu sunt însă clar prezentate de Liritzis. Urmează Anaxagora o filosofie naturală de inspirație orfică? Răspunsul autorului înclină spre această ipoteză.

[20] Cicero, *De nat. deorum* I, 11, 26.

Este venirea în existență, precum și ieșirea din aceasta, un simplu fenomen de „alterare"?[21] Nu calitativă, ci cantitativă, ca o creștere, respectiv scădere?[22] Rămâne atunci întrebarea cu privire la separarea a ceea ce este inseparabil, a ceea ce nu poate fi separat. Se discerne, în consecință, ideea existenței ca simplă alterare, contradicție internă a însuși conceptului de Tot, văzut de Anaxagora ca separabil de către Intelect.

Putem întrezări o dispunere teoretică cu privire la lucrurile despre care vorbim, pe care să le considerăm într-o combinare și disociere neîncetată în același timp? Identitatea originară și calitativă a unei substanțe rămâne nealterată? Substratul poetic sau intuitiv al unor asemenea afirmații trimite la o apologie subtilă a teoriei non-generării, a non-finalității parmenideene. Deși trăsăturile tipurilor fundamentale de materie nu sunt specificate, nu se poate pune problema unei tendințe reducționiste în selectarea acestora pe principiul exclusiv al opozițiilor calitative.

La Anaxagora, nous nu avea precizia tehnică și nici încărcătura semantică conferită de tradiția aristotelică, de pildă, cea de Intelect, nici de lecturi moderne ca Geist sau Mind. Noεῖν este mai degrabă intuiție, perceperea a ceva fără ajutorul simțurilor, fără a face apel la facultățile senzitive, dacă nu intelligenza.[23] Proza lui Anaxagora prezintă o structură sintactică paratactică, a cărei eficacitate retorică și didascalică este recunoscută, ca și caracterul ei imnografic, tipic pentru presocratici.[24] Noțiunea de „participare" nu apare la acesta, căci nu problematizează inteligența în raport cu viața sau viața în raport cu mișcarea. Mișcarea este un efect al nous, dar un efect aflat într-un raport nenecesar cu cauza.[25]

Nous ca forță divină extramundană, aproape personificată, a mai fost interpretat „teologic"[26], dar și dinamist.[27] În gândirea lui Anaxagora s-a încercat chiar

---

[21] Aristotel, *Phys.* A, 4, 187a20.

[22] Aët. I, 24, 2.

[23] D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora,* Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano, 1965, p. 220: „νοῦς conserva l'originaria ambiguità insita nella non distinzione tra organo e funzione. L'antitesi materialità-immaterialità del νοῦς presuppone il pieno possesso del concetto di materia.", la Anaxagora și contemporanii săi neputându-se încă problematiza. Chiar chestiunea ante-conștiinței *nous*-lui este improprie, anacronică. (Ibid., p. 223) Același comentator vede în *nous* un aspect imaterial insuficient exploatat, aflat într-un raport exclusiv de opoziție cu cr»mata. Cum la vremea lui Anaxagora nu exista un concept pozitiv asupra materiei, însăși intuiția imaterialității era parțială. (D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti,* D. Lanza (introd., trad. și comentarii), La Nuova Italia, Firenze, 1966, mai cu seamă paginile 220–226 și D. Torrijos, „Anassagora, il Noûs e la conoscenza", în *Hypnos,* nr. 30 (2013), p. 131, nota 10). Sintagma „intelect imaterial" nu este definibilă în absența unei încercări de definire a materiei.

[24] D. Lanza, *op. cit.,* p. 221.

[25] Ibid., p. 221.

[26] Pe linia interpretativă imnografică a lui K. Deichgraeber, „Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker", în *Philologus,* LXXXVIII, 1933, pp. 347–361 (în calitate de *ne-amestecat,* predicat fundamental al divinității) este înțeles ca având o valoare teologică, merge și W. Jaeger, vezi *op. cit.,* p. 256, nota 34.

[27] Pare să existe o funcție dinamică în Intelectul anaxagorean, însă nu una teleologică. Este, de fapt, un pretins teleologism, în urma deficitarei interpretări a calității sale de ordonator universal atemporal. Dacă K. von Fritz, „Der NOUS des Anaxagoras", în *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 9 (1964), pp. 87–102, vorbea despre o „teleologie implicită în natura vie", aceasta rămâne pentru D. Lanza, *op. cit,* p. 226, o afirmație deconcertantă. Pentru K. von Fritz este limpede că Anaxagora moștenea

decelarea unui filon metafizic și totodată poetic paradoxal, deși absurd la nivel formal.[28] De reținut că din punct de vedere sintactic, Anaxagora nu alătură substantivului nous articole, fapt recurent în cazul numelor de zei sau al unor puteri semi-divine. Nous permite identificarea unei unice activități sintetice, nu a două, diferite: cunoașterea și mișcarea. Activitatea de cunoaștere aferentă nous-ului este corelată cunoașterii adevăratei naturi a lucrurilor.[29]

Dinamica pe care o implică nous se referă la un proces cosmogonic cu sens ireversibil. Caracterul infinit al acestuia înseamnă a fi mai puțin extins decât orice alt lucru. Intelectul prezintă această trăsătură singulară, în sensul unui infinit dinamic, necantitativ, nicidecum material, a cărui forță nu ajunge să se epuizeze.

Axiomele lui Anaxagoras pot fi interpretate sub felurite aspecte: ca non-corporale sau dimpotrivă, materiale (Aristotel) sau pot fi văzute ca „elemente" (Simplicius). În pofida unei lecturi ezitante, aproape neclare[30], χρήματα nu ar trebui tradus „elemente", având un sens figurat. Pentru noțiunea de element sau lucru, este indicat termenul: πράγματα. S-a procedat chiar la o asimilare care are la bază atributele sale: „In short, Mind is God."[31], în ideea anticipării în nous a unei ipostaze de ordin personal.[32] La Simplicius se poate remarca tributul datorat lecturii aristotelice a nous-ului anaxagorean: acesta ar exercita o „voință" de tip creator. Pentru Simplicius, există în nous încă înainte ca acesta să genereze principiile, ideea de viabilitate fără sfârșit în contrast cu cea de atemporalitate. Intuiția anaxagoriană se raportează la nous în sensul unei identități de tip personal, prezența nous-ului în imnografia religioasă greacă fiind altfel imposibil de justificat.[33] Eudemos din Rhodos interpreta, de asemenea, nous-ul ca ipostază personală, înzestrată cu voință liberă.[34] Voința divină se situează dincolo de necesitatea naturală, aceasta din urmă fiind

pentru conceptul său de *nous* sensul homeric al *noein,* mai precis, pe cel activ, în dimensiunea sa practică. Interesant este că acest comentator surprindea deja în *nous* o coexistență genetică a principiului mișcării și a celui cognoscitiv

[28] A. H. Lloyd, *op. cit.,* p. 93.

[29] Ibid., pp. 227–228.

[30] P. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism I. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity,* Walter de Gruyter, Berlin, 2016, mai ales paginile 311–322. Neoplatonismul lui Simplicius se resimte în accentuarea, dacă nu chiar forțarea unor sensuri, altfel greu evidențiabile în Anaxagora. Vezi și G. Gilardoni, *op. cit.,* p. 220.

[31] Ibid., p. 313.

[32] Ipoteză interpretativă respinsă de G. Gilardoni, *op. cit.,* p. 228, care propune o formulă contrară prin sintagma „energia razionale della realtà", intrinsecă din punct de vedere fizic realității, dar distinctă de aceasta. Neavând un caracter personal, spunem totodată că Intelectul care cunoaște totul nu se cunoaște pe sine – așa cum insinua E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. I Presocratici. Empedocle, Atomisti, Anassagora,* I, vol. 5, Firenze, 1969, p. 380: „Anche se in base à ciò non si può concludere che Anassagora intenda configurare lo spirito come qualcosa d'impersonale, certo si può affermare che egli non ha ancora un concetto puro di personalità, né lo applica allo spirito; infatti, solo molto impropriamente si definirebbe personale un essere le cui parti risiedono in altri esseri come loro anima."

[33] P. Tzamalikos, *op. cit.* p. 314.

[34] Ibid., p. 318.

subordonată celei dintâi. Empedocle și Aristotel au pus la rândul lor problema necesității acestei subordonări.

Întrebarea dacă, pentru Anaxagora, caracterul incorporal al nous-ului este fie consecința unei deducții logice, fie o intuiție, este legitimă și inevitabilă. Citite într-o cheie figurativă, cele două atribute superlative definitorii pentru nous, ca pur și subtil, nu constituie întotdeauna un motiv suficient pentru a-i considera natura ca „incorporală”.[35]

Cu toate că Intelectul, așa cum îl concepea Anaxagoras, nu se constituie ca principiu explicativ, acesta nu poate fi însă redus la un simplu concept arbitrar sau expedient.[36] Fragmentele din Dialoguri evidențiază confuzia dintre ceea ce numim cauză și mijloc.[37] Nous-ului i se atribuie un predicat care, în speculația teologică a presocraticilor, îi revine numai Zeului.[38] De extracție religioasă și teologic-filosofică, ἄπειρον ar fi echivalent nu cu infinitul, ci mai degrabă cu acea entitate – realitate „ne-amestecată, ne-întinată”. Deși astfel nu s-ar mai susține antiteza logică cerută de afirmația: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει. Dacă textul precizează termenul care urmează imediat sintagmei de mai sus, și anume καὶ αὐτοκρατές, nu se încadrează în aceeași familie semantică a „sans mélange aucun”, în pofida locului său preeminent: „qui n'est ajoutée que par la troisième καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι.”[39] Nous-ul se regăsește nu numai cu sensul de „ne-amestecat”[40], ci și cu cel de „infinit”.

Chiar dacă termenul este impropriu, în interpretarea pasajului din Timaios 29d-e, creația intră în existență fără o altă cauză decât nous, mai exact prin libera voință a acestuia.[41] Întărind tezele lui Anaxagora, autori ca Ioan Filopon se distanțează de critica aristotelică și vede în acesta mai mult decât un simplu atomist: nous

---

[35] G. Gilardoni – G. Giugnoli, *Anassagora. Frammenti e testimonianze,* ed. cit., p. 225, nota 5.

[36] Vezi critica lui Platon, *Phaidon* 269e-270a și *Phaidros.* 97b-d și 98d. Vezi, de asemenea, F. M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras. An Attempt at Reconstruction,* Martinus Nijhoff, The Hague, 1973 p. 159.

[37] O tradiție pe care o regăsim deja la Teofrast. Socrate fusese un discipol al lui Archelaos, la rândul lui, discipol al lui Anaxagora. Vezi interpetarea lui D. Babut la *Phaedon* 97b8-9 în „Anaxagore jugé par Socrate et Platon”, *Revue des Études Grecques,* vol. 91, fasc. 432–433 (1978), pp. 47–48. Artificiul de care se folosește Platon când avansează propriile ipoteze prin intermediul figurii lui Socrate, este, prin urmare, puțin probabil în contextul unei descrieri autobiografice. Se va vedea cum intuițiile și, ulterior, tezele lui Anaxagora lezează, potrivit lui Socrate, simțul comun și certitudinile inerente acestuia. Babut consideră că nu Socrate se afla în spatele figurii celui care reproșa ionienilor (naturaliștilor) de a fi pus sub semnul întrebării credințele, convingerile-certe sau iluzorii-simțului comun. Problema este răspunsul pe care l-au dat și nu faptul de a se fi întrebat asupra cauzelor generării, coruperii și a existenței lucrurilor în genere. (Ibid., pp. 51–52) Din perspectiva lui Socrate, fizica era considerată inaccesibilă, inutilă chiar, incapabilă să rezolve probleme ridicate de ea însăși. Singurul reproș întemeiat al lui Socrate, în numele căruia vorbește Platon, *Legile* 966d6, este cel cu referire la Anaxagora, în sensul priorității *nous*-ului în ierarhia cosmică, căci Anaxagora o omite pe cea a sufletului asupra corpurilor. Vezi Babut, *op. cit.,* p. 74.

[38] W. Jaeger, *op. cit.,* p. 256, nota 34.

[39] Ibid.

[40] A vorbi despre un caracter subtil, pur, implică un raport inerent: a fi pur față de ceva anume, subtil în raport cu ceva anume. Aspect subliniat de A. Marmodoro, *Everything in Everything. Anaxagoras's Metaphysics,* Oxford U. P., 2017, cap. 5: „Intelligent Powers”, vezi p. 131.

[41] Ibid., p. 322.

ar fi un principiu creator al generării.[42] Funcția generativă a lui nous este aceea de a produce totalitatea inteligibilă a principiilor. Nous rămâne „absolut", neafectat sub nici o formă de faptul de a fi produs mulțimea celor incorporale.[43] Atotcunoașterea, caracterul omniscient al lui nous, nu implică o activitate permanentă a acestuia.[44]

În cadrului exegezei conceptului de nous, tradiția critică fie nu trecea de limitele unui pretins dualism de tip materie – intelect, fie îi acorda acestuia un înțeles vag spiritual, fie aborda totul dintr-o perspectivă monistă de factură materialistă.[45]

Fără ca înțelegerea mecanismului sistemului lui Anaxagora să fie afectată, chestiunea existenței unei pluralități de elemente invariabile își păstrează legitimitatea, în ciuda modificărilor de ordin calitativ care, contrar tezei lui Parmenide, survin în continuu.[46] La Anaxagora însă, nu se poate ridica problema unei teleologii.[47]

Nous își exercită controlul asupra cosmosului prin pură auto-reflexivitate. Asocierea nous-ului cu ideea de omnisciență își are precursorii în teologia lui Xenofan, Parmenide și Empedocle.[48]

---

[42] Potrivit lui I. Filopon: „There is a creative agent giving rise to a non-beginningless creation". Comentatorii evocați de Tzamalikos susțin că lectura dată de Simplicius la Anaxagora este una neoplatonică: „No distinction between divine will and divine action. God does what he does by being what he is." Teza este însă contrară însă convingerii lui I. Filopon, cf. P. Tzamalikos, *op. cit.,* pp. 317–318, nota 30. Autorul este de părere că atât Simplicius, cât și Filopon ar fi tributari prin această concepție lui Ammonius din Alexandria, fără a oferi însă alte lămuriri.

[43] P. Tzamalikos, *op. cit.,* p. 312.

[44] Felix M. Cleve, *op. cit.,* p. 136.

[45] Ibid., pp. 151–152. În continuare, la pagina 153, F. M. Cleve subliniază că autori din generația și epoca lui Anaxagoras nu puteau concepe materia făcând abstracție de ideea de conștiință sau pe cea din urmă prin excluderea ideii de materialitate.

[46] Ibid., p. 155.

[47] În cazul lui Anaxagora, eventualitatea ei ar fi, potrivit lui Cleve, *op. cit.,* p. 157, caracterizată de inconsistență: „The divine mechanician, the construction engineer of the world, is not *setting purposes.*"

[48] Vezi B. Sandywell, *Presocratic Reflexivity. The Construction of Philosophical Discourse c. 600–450 BC. Logological Investigations,* III, Routledge, London – New York, 1996, p. 374: „Being omniscient, infinite, autonomous, and exerting self-governing control." *Nous* este văzut, în același timp, ca sursă transcendentă a tuturor lucrurilor. Acesta ordonează amestecul într-o unitate substanțială. Cu toate acestea, Sandywell abordează ideile lui Anaxagora pe linia unei cosmologii democriteene, unde diferențierile ontice sunt însă de ordin secundar. Cu deosebită referire la *nous,* autorul vede într-o posibilă analiză nimic mai mult decât o interpretare din perspectiva fie a lui Platon, unde Intelectul reprezintă, de fapt, natura esențială a sufletului – prototip al Demiurgului din *Timaios,* fie din cea a lui Aristotel, legat de conceptul teleologic al Mișcătorului nemișcat. Să fie Intelectul numai un *deus ex machina*? În ciuda descrierii *nous*-lui ca etern, omniprezent și omniscient, Sandywell susține în consecința argumentării sale, conturarea unei cosmologii materialiste, chiar a unui dualism radical minte–materie. Pe de o parte, paradoxul constă în faptul că *nous* este în aceeași măsură cauză materială și substanță corporală, iar pe de alta, inteligibilitate pură, ne-amestecată. Ne întrebăm dacă este aici vorba de un paradox sau de o ambivalență ireconciliabilă? Putem reduce intuiția lui Anaxagoras la o premisă a teleologiei aristotelice? În acțiunea sa *explicativă,* Intelectul lui Anaxagoras nu are o dimensiune pur mecanică. La ce se poate referi fața ne-manifestată a lucrurilor la care trimite Anaxagora? La „urmele vizibile ale celor ne-manifestate"? *Nous* nu se grefează pe structura unei teze substitutive și circumstanțiale. D. W. Graham, ‚Anaxagoras and Speculation in the Golden Age*",* în Joe McCoy (ed.), *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason,* The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013, p. 153, vede, de asemenea, în

Nous a fost, de asemenea, considerat o entitate cu semnificație spirituală și transcendentă[49], fără a i se nega însă calitatea implicit mecanică, deși nu ca o prezență teistică sau pură explicație de ordin rațional, date fiind manifestările complexe ale materiei. În ceea ce privește ambivalența genezei universale ca proces de sinteză și de dezintegrare totodată, precum și natura conținutului textului anaxagorean, rolul lui nous nu vizează intervenții externe și cu atât mai puțin auto-creație. Ar fi mai degrabă vorba de „a closed system”[50], formulare deloc elucidativă. Pe de o parte, Anaxagora evită să denumească nous-ul Zeu[51], pe de alta, refuză să vadă destinul uman în perspectivă divină, căci nu atribuie nous-ului o natură teistă. Platon aborda sistemul anaxagorean în sens teleologi, subliniindu-i din această perspectivă caracterul deficitar, deși ca urmare a unor așteptări improprii.[52]

Cât despre valoarea cognoscitivă a nous-ului, aceasta este cea mai puțin vehiculată. Pentru Aristotel, De Anima, 404a26 sau 404b1-3, Anaxagora are o exprimare echivocă, dacă nu needificatoare, mai cu seamă acolo unde identifică sufletul cu nous ca principiu al mișcării și principiu cognoscitiv al oricărui nous particular, conceput drept ordine, frumusețe. În contextul amintit, numai Nous este principiu, în sensul posibilității cunoașterii, respectiv mișcării.[53] Tot el se întreabă asupra implicațiilor acestei afirmații: cum poate Nous, neafectat din principiu de ceva anume, să fie considerat un principiu cognoscitiv? Anaxagora nu concepea senzația și cunoașterea în sensul unui amestec, al unei alterări, ci ca pură, nesuferind amestec (ἀμιγής). Singura condiție de posibilitate a cunoașterii este ne-amestecarea, puritatea nous-lui, pe care fragmentul din Anaxagora o specifică fără a adăuga altceva.[54] Cunoașterea inteligibilă ar fi esențialmente identică cu cea sensibilă.[55] Ea se produce odată cu raportul contrastant și definitoriu dintre elementele contrarii.

Dacă nous nu ar avea de-a face cu actul intelectiv sau cu cunoașterea în general[56], în primul rând, sensul originar de recunoaștere, de intenție, inerent cognoscitiv, ar fi negat.[57] Cu referire la geneza universului, procesul de distincție, de separare

---

opoziția anaxagoreană minte–materie un dualism impropriu, o minte concepută tot ca un soi de materie, însă autonomă, independentă în acțiunile ei. După cum subliniază și M. Furth, *op. cit.,* p. 97, conceptul teoretic de materie, așa cum apare, de pildă, la Aristotel, nu avea același rol.

49 Astfel de distincții, ca cea dintre transcendent și imanent, nu se regăsesc în gândirea presocraticilor.

50 Liritzis, *op. cit.,* p. 259.

51 Liritzis, *op. cit.,* p. 260: „Perhaps, Anaxagoras following the Orphic doctrine of the ineffable name of god, avoids an exact spelling and / or definition.”

52 A. Marmodoro, *op. cit.,* p. 130.

53 Aristotel, *De Anima,* 405a18.

54 A. Laks, *op. cit.,* p. 25.

55 D. Torrijos, *op. cit.,* pp. 135–136. Între simț și inteligență nu ar fi decât o diferență de grad. Intelectul însă, neasemănându-se prin nimic lucrurilor, diferă de acestea nu printr-o diferență de grad, ci în virtutea condiției sale naturale. Intelectul nu are vreun contrar tocmai pentru că nu posedă calitate. Aceeași remarcă cu privire la diferența de grad o întâlnim la D. W. Graham, „Anaxagoras. Science and Speculation in the Golden Age”, *op. cit.,* p. 145.

56 A. M. Silvestre, „Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora”, *Il Contributo,* vol. 12 (1988), pp. 29–52, citat de A. Laks, *op. cit.,* p. 26, nota 27.

57 În ampla sa ediție critică și comentată a fragmentelor lui Anaxagora, P. Curd consideră Intelectul un principiu atât cognoscitiv, cât și deliberativ. Vezi capitolul 4, „Minding Things: the Working of

poate fi văzut ca o încercare de tipul unei dinamici paradoxale din partea nous-lui, de apropriere, chiar identificare, cu elementele cosmice[58], căci în aspectul său cognitiv, chiar volitiv, nous nu are nimic antropomorfic.[59] E un principiu de mişcare care, pentru a iniția această dinamică și pentru a o conserva, se limitează pe sine.[60] Deși modalitatea de cunoaştere a nous-lui nu este precizată, puterea sa cognoscitivă nu poate fi pusă la îndoială. Dacă Anaxagora nu a precizat-o, nu înseamnă că nu i-a înțeles natura și funcția. Dacă puterile însești, cele de ordin cosmic sau cognoscitiv, sunt dispuse ierarhic și sunt interdependente, are nous o structură internă proprie? Dacă ființele au conștiința prezenței noetice, nu înseamnă că putem vorbi de o autocunoaștere a nous-ului, deși acesta nu este un argument (încă) suficient.[61] Ceea ce se poate afirma este că nous instituie un raport între puterile cosmice și cele cognoscitive. Este o putere organizatoare, nu interactivă cum sunt puterile contrariilor.[62] Condiția de deținere a controlului asupra tuturor elementelor este co-prezența fizică a nous-ului în raport cu acestea, în două moduri: pe de o parte, în chip variat în toate lucrurile, pe de alta, în toate lucrurile, dar într-un sens cuprinzător și general.[63]

Potrivit descrierii lui Anaxagora, procesul cosmogonic este o proiecție materială graduală a activității minții, în care nu există identități (articulate, închegate), ci cvasi-identități, nicidecum o „identitate” ultimă. Separarea este, de fapt, forma cea mai concretă a identificării, căci nu se poate problematiza separarea completă a elementelor din univers.[64] Materia se redistribuie. Principiul homeomeriei lui Anaxagora nu se află la antipodul principiului dinamic al separării și al purificării.[65]

Atenția lui Anaxagora se concentrează asupra felului raportului și al raportării ca atare a nous-lui la lume, nu asupra naturii originii, fie aceasta Binele sau zeitatea. Deși în dinamica ontologiei sale realizează o structurare fizică treptată, diacronică, importantă este mai degrabă relația astfel stabilită în care nous-ul se implică, nu acesta văzut în sine.[66] În acest sens, valorizarea lumii materiale se accentuează.

Nous” din *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia,* P. Curd (ed., trad. și coment.), University of Toronto Press, 2007, p. 194.

58 Este opinia lui A. Laks, *op. cit.,* p. 31. Cf. A. Marmodoro, *op. cit.,* p. 145.

59 Pentru A. Marmodoro, *op. cit.,* p. 140, însă, mișcarea auto-generatoare și auto-determinantă, pe lângă cea de generator al mișcării spațiale din univers, constituie dimpotrivă, o trăsătură antropomorfică a ontologiei lui Anaxagora. Cu alte cuvinte, termenii în care este descrisă acțiunea lui *Nous în* și *asupra* universului sunt antropomorfici.

60 A. Laks, *op. cit.,* p. 27.

61 Pentru D. Torrijos, semnificația proprie a celor două concepte, dinamica sau puterea, respectiv capacitatea de cunoaștere a Intelectului, sunt una și aceeași. Lectura autorului ia direcția unui monism pe cât de generalizant, pe atât de limitativ în conținut, în timp ce vocabularul și terminologia de care face uz sunt inadecvați prin anacronismul lor: un monism care nu reușește să explice și să îndreptățească individualitatea conștiințelor.

62 Potrivit lui A. Marmodoro, *op. cit.,* pp. 136 și 141, este doar o structură operațională, funcțională, nu constitutivă.

63 Ibid., p. 138.

64 A. Laks, *op. cit.,* p. 32.

65 Vezi J. E. Sisko, capitolul „Anaxagoras and Empedocle in the shadow of Elea”, în *The Routledge Companion to Ancient Philosophy,* London, 2014, p. 175.

66 A. Marmodoro, *op. cit.,* p. 130.

Binele lumii nu stă dincolo de ea, ci în structura ei. Întrebările fără răspuns rămân: derivă Binele din controlul pe care-l are nous-ul cosmic asupra nous–ului intelect-individual? Sau Binele derivă din propriul nous, anume din capacitatea acestuia de a rândui viața într-o direcție bună? Pentru Anaxagora, Binele este o parte a propriei onotologii, ca prezență și acțiune a nous-ului.[67]

Constituția absolută a nous-ului s-ar rezuma, pe scurt, la următoarele aspecte: „ne-amestecat" în mod radical sau „ne-amestecat" după felul în care știm că se amestecă de regulă elementele. Subtilitatea și caracterul său pur prin excelență nu implică o combinare necesară cu restul contrariilor, mai ales dacă ceea ce este luat în discuție sunt trăsăturile proprii ale nous-lui.[68] Deși sunt trăsături proprii, acestea se regăsesc în jocul raporturilor contrare dintre elemente și în modul de manifestare a acestor contrarii. Cum anume pot exista sau co-exista însă aceste „large and small portions of Nous"[69]? Anaxagora prezintă atributele fizice ale lui Nous. Cum se împacă însă acestea cu teza ne-amestecului? Atunci când enumeră atributele nous-ului în termeni fizici sau naturali, se situează la limita alegoriei, slujindu-se de ele doar pentru a sublinia în mod paradoxal sau pentru a întări diferența de raport cu elementele. Simplicius, fr. B12 (DK 13) oferă numai o imagine cu referire la o manifestare particulară a unei unice și identice realități, cea a nous-ului. Nu în natura lui se combină nous cu elementele contrare (ceea ce este mare, ceea ce este mic), acestea se regăsesc în Nous. Tocmai condiția sau calitatea de ne-amestecat este cea care îi conferă posibilitatea de a cunoaște sau de a deține cunoașterea lucrurilor.[70] În cele din urmă, nous se definește doar prin aceste contrarii: el este contrariul a tot ceea ce este amestecat, contrariul amestecului însuși[71], contrariul oricărui element din raportul de contrarii din univers. Anaxagora vorbește de calitate, nu de materie. Este, prin urmare, cu neputință, să speculăm cu privire la o referință anaxanagoreană „imaterială"[72]. Pentru a propune conceptul de incorporal, ar fi fost nevoie de o intuire minimă a ceea ce exprimă astăzi noțiunile de abstracție sau universal.

Deși Anaxagora nu precizează cum anume operează nous, aceasta presupune însă cel puțin o structură organizativă, al cărei fundament se află în însăși natura sa, structură care se constituie numai pe măsura realizării actelor sale referențiale.

Atunci când Nous acționează, în el se petrec schimbări, dar nu de ordin calitativ, ci modificări în virtutea dinamicii, a „ontologiei" sale. El nu suferă modificări în natura sa. Dacă forma existenței sale este una corporală, cum se explică absența,

[67] Ibid., p. 144. Rămâne însă obscur la nivel de *modus operandi.*

[68] A. Marmodoro propune o explicație generală și valabilă a celorlalte „trăsături" ale *nous*-ului, așa cum apar ele descrise, de pildă, în Simplicius, fragm. B12 (DK 13), p. 132.

[69] Motiv pentru care A. Marmodoro, ibid., consideră implicațiile argumentului legat de caracterul său ne-amestecat într-un sens radical, pur speculativ și neîntemeiat.

[70] Modul în care *nous* se raportează la sine este unul dintre aspectele interogate de autoare, care, ca act reflexiv, transcendental, nu este însă documentat.

[71] Legătura dintre extensie și îmbinare, după cum subliniază D. Torrijos, *op. cit.,* p. 132, ar constitui doar o „structură" în interiorul amestecului originar"? Este amestecul mai mult decât atât, un rezultat superior, o rezultantă?

[72] D. Torrijos, *op. cit.,* p. 138.

respectiv prezența sa? Această formă poate fi înțeleasă ca fiind proprie nous-ului ca existență-în-sine: trăsătura care îi este proprie, definitorie, este aceea de a fi simplu, „il minimo che non può darsi”.[73] Aparenta inconsistență logică a conceptului de Nous se datorează inclusiv faptului că poate fi lesne asociat unui termen cu sens figurativ sau chiar poetic.

Mergând pe urmele investigării elementelor fundamentale care permit susținerea unei metafizici a Intelectului și chiar a unei ontologii a conștiinței, dar plecând de la întrebarea asupra înțelegerii corecte sau nu de către Anaxagora a naturii și a caracterului singular al Intelectului, ar fi utilă înțelegerea prealabilă a ceea ce nu este nous cel ne-amestecat, în sensul unei reflecții tematice asupra naturii gândirii, de la noțiunea de Intelect care modelează la conceptul de conștiință. Bazele înțelegerii conștiinței au ca punct de referință înțelegerea specificității Intelectului. De pe poziții critice, este distinsă unica oportunitate de a „salva” imaterialitatea nous-ului prin negarea oricărei calități a acestuia.

În cazul lui Anaxagora, fundamentală este problematizarea asumării influenței parmenideene. Anaxagora admite „Ființa” lui Parmenide, dar îi neagă unicitatea: există o infinitate de ființe diferite din punct de vedere calitativ, concentrate însă în unitatea amestecului originar. Prin urmare, cadrul parmenidean este păstrat, căci nu are loc o transmutare absolută, iar perceperea schimbărilor ca atare înregistrează reunirile și separările lucrurilor.[74] Gândirea lui Anaxagora este marcată de reculul logicii Ființei lui Parmenide. Abordarea sa se constituie ca o reinterpretare a tezei parmenideene, care contrazice ideea de existență, generare și distrugere.[75]

BIBLIOGRAPHIA

Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia, P. Curd (ed., trad. și coment.), University of Toronto Press, 2007

AA. VV., I presocratici. Testimonianze e frammenti, (ed. G. Giannatoni et alii), II, Laterza, Bari, 2002

---

73 Ibid.

74 D. Torrijos, *op. cit.,* pp. 129–130. Dacă denumirea oricărei entități ar fi numai convențională, nedumerirea lui Torrijos ar fi legitimă. S-ar contrazice astfel însuși postulatul metodologic al autorului, care pleacă de la afirmarea identității fiecărui lucru, identitate considerată ca ființă de sine stătătoare, imutabilă în propria sa condiție, dar în același timp, idee a continuității materiei la modul absolut. Sublinierea autorului este însă neclară când evidențiază problema dualității în cadrul amestecului dintre Întreg (Tot) și Intelect. Insuficient lămurit dacă e vorba de aceeași dualitate ca între material și imaterial. Convingerea sa este că opoziția este netă, chiar radicală între *Nous* și materia ca amestec originar. Amestecul conferă o identitate aparentă. Dar atunci, prin dinamica separării lucrurilor, ce oferă Intelectul acestora? Am văzut cum numai Intelectul posedă o identitate reală, întrucât nu este amestecat. Rezultă o exigență a *Unicității* Intelectului, după spusele lui Torrijos, *op. cit.,* p. 134, similară cu Ființa unică a lui Parmenide. Existența unei pluralități nu este decât o identitate aparentă. *Identitatea* unui lucru la Anaxagora se referă numai la calitate. Sau la suma anumitor calități, inclusiv a celor sensibile.

75 Vezi și J. E. Sisko, *op. cit.,* pp. 170–178, mai ales p. 172, unde considerăm că autorul face o distincție gratuită, de neaplicat la textul fragmentelor anaxagoriene, atunci când vorbește de materia *fenomenală* și de cea *elementară,* care se află dincolo de pragul perceptiv.

G. S. Kirk - J. E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes,* Fribourg – Paris, Editions Universitaires – Editions du Cerf, II, 1995
G. Gilardoni – G. Giugnoli, *Anassagora, Frammenti e Testimonianze,* Bompiani, Milano, 2002
D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti,* D. Lanza (introd., trad. și comentarii), La Nuova Italia, Firenze, 1966
Idem, *Il pensiero di Anassagora,* Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano, 1965
W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques,* Editions du Cerf, Paris, 1966
R. E. Allen – D. J. Furley, *Studies in Presocratic philosophy,* I, Humanities Press, 1970
A. Laks, „Mind's crisis. On Anaxagoras' NOUS", *The Southern Journal of Philosophy,* vol. XXXI, Supplem. (1993), pp. 19–38
H. Lloyd, „The Poetry of Anaxagoras's Metaphysics", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* vol. 4, nr. 4 (1907), pp. 85–94
F. Selvaggi, S. J., *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica,* Editrice Gregoriana, Roma, 1993
M. Furth, „Anaxagora. A 'Philosophical Hero'? Anaxagoras and the Eleatics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 9 (1991), pp. 95–129
I. Liritzis, „Anaxagorean Nous and its Analogies in Orphic Cosmogony", FILOSOFIA, vol. 33 (2003), Atena, pp. 257–265
D. Torrijos, „Anassagora, il Noûs e la conoscenza", *Hypnos,* nr. 30, (2013), Sao Paulo, pp. 127–138
K. Deichgraeber, „Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker", *Philologus,* LXXXVIII (1933), pp. 347–361
K. von Fritz, „Der NOUS des Anaxagoras", *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 9 (1964), pp. 87–102
P. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism,* I, *The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity,* Walter de Gruyter, Berlin, 2016
E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. I Presocratici. Empedocle, Atomisti, Anassagora,* I, vol. 5, Firenze, 1969
F. M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras. An Attempt at Reconstruction,* Martinus Nijhoff, The Hague, 1973
D. Babut, „Anaxagore jugé par Socrate et Platon", *Revue des Études Grecques,* vol. 91, fasc. 432–433 (1978), pp. 44–76
A. Marmodoro, *Everything in Everything. Anaxagoras's Metaphysics,* Oxford University Press, 2017
B. Sandywell, *Presocratic Reflexivity. The Construction of Philosophical Discourse c. 600–450* BC. Logological Investigations, vol. 3, Routledge, London – New York, 1996
D. W. Graham, „Anaxagoras. Science and Speculation in the Golden Age", în: Joe McCoy (ed.), *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason,* The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013, pp. 139–155
J. E. Sisko, capitolul „Anaxagoras and Empedocle in the shadow of Elea", în *The Routledge Companion to Ancient Philosophy,* London, 2014, pp. 170–178

ŞCOALA DE LA CHARTRES ÎN CURSUL SECOLULUI AL XII-LEA ÎN LUMINA TRATATULUI LUI NEMESIUS DE EMESA, ‘DE NATURA HOMINIS’

Iosif Mogoş

The School of Chartres during the XIIth Century in the light of a treatise: Nemesius of Emesa, *De natura hominis* (Abstract)

This paper attempts to deal with the legacy of a IVth century treatise belonging to Nemesius of Emesa, an author of Syrian origin. The treatise called De natura hominis presents itself as a encyclopedic summary of its age, containing both profane, namely medicine and philosophy, as well as theological knowledge. One can see how this scientific treatise leaves its traces within a inheritance bearing the sign of a renaissance. We analyze the rebirth of the school of Chartres in the XIIth century, with two of its main representatives, John of Salisbury and Bernardus Silvestris. The treatise De dignitate hominis of Giovanni Pico della Mirandola is also discussed as a reception of the IVth century treatise.

Keywords: Nemesius of Emesa: *De natura hominis,* the school of Chartres in the XIIth century, Burgundius of Pisa, John of Salisbury, Bernardus Silvestris, Giovanni Pico della Mirandola: *De dignitate hominis*

1. Un manuscris din secolul al IV-lea și renașterea școlii de la Chartres în secolul al XII-lea

Secolul al XII-lea a fost marcat de revalorificarea clasicismului latin și a dreptului canonic, fiind uneori denumit „Renașterea romană”, deși lărgirea domeniilor cunoașterii avea loc prin punerea în circulație a științelor și filosofiei grecești nu numai în Europa occidentală, ci și în Italia și în estul Europei. Traducerile din greacă au fost modalitatea de transmitere a tradiției antice. În acest secol, unul dintre cele mai importante puncte de întâlnire a culturii grecești cu cea latină a fost regatul Normand al Italiei de Sud și al Siciliei. Mult timp parte a Imperiului Bizantin, această regiune păstra tradițiile grecești, fiind locuită de o numeroasă populație vorbitoare de greacă, care nu pierduse contactul cu Orientul. În regatul Normand populații de tradiție greacă, latină și arabă au conviețuit în pace și toleranță. Aceste trei limbi erau utilizate în cancelaria regală și în documentele oficiale, de asemenea, în mediul cosmpolit de la Palermo, așa încât cunoașterea a mai mult de una dintre limbi era o necesitate pentru oficialii curții, ospitalieră pentru mulți oameni de cultură străini.[1]

În 1136, la curtea lui Ioan Comnenul trăiau nu puțini latini, iar printre ei trei personalități cunoscătoare de greacă și latină, cultivate în ale literelor: Ioan al Veneției, Burgundius din Pisa, și cel mai faimos printre latini și greci prin cunoașterea

---

1 Charles H. Haskins, „The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century”, *The American Historical Review,* vol. 25, nr. 4 (1920), pp. 603–604.

ambelor tradiții literare, Moise, un italian din orașul Bergamo. Ioan al Veneției este primul cărturar din secolul al XII-lea care aducea *Noua Logică* a lui Aristotel în atenția europenilor.

Burgundius din Pisa era mai cunoscut datorită carierei sale publice și zelul său de traducător. Este menționat pentru prima dată în 1136, într-o dispută, apoi în documentele legislative pisane, între 1147 și 1180, întâi în calitate de avocat, apoi ca judecător. În 1169 este trimis într-o misiune diplomatică la Ragusa, iar în 1172 la Constantinopol. Participă la Conciliul Lateran din 1179. Moare la o vârstă înaintată, în 1193. Nu numai traducerile erau principala ocupație a acestuia – deși Burgundius susține că la una dintre versiunile sale a lucrat doi ani-, dar lunga sa viață a făcut posibilă o producție literară considerabilă. Atenția acordată lucrărilor teologice a avut întâietate: Ioan Damaschinul, *Despre credința ortodoxă* (1148–1150), lucrare consacrată în urmă cu 500 de ani ca regulă a Bisericii bizantine; *Omiliile Sfântului Ioan Hrisostomul la Evanghelia după Matei* (1171) și *după Ioan* (1173) și probabil la *Geneză* (incomplete în 1179); Sfântul Vasile, *Tâlcuiri la Isaia* (înainte de 1154), Nemesius din Emesa, *Despre natura omului,* dedicată lui Frederick Barbarossa cu ocazia expediției sale în Italia din 1155 etc. În medicină, numele lui Burgundius este legat de variantele latine ale operelor lui Galenus, în timp ce traducerile sale ale *Aforismelor lui Hippocrate* sunt citate în secolul al XIII-lea și preferate variantelor din arabă.

Ioan de Salisbury călătorește în Italia nu mai puțin de zece ori, vizitează Benevento și face cunoștință cu cancelarul Siciliei. Îl cunoștea și pe Burgundius, pe care la un moment dat îl citează în *Istoria* sa a *filosofiei.* Sudiază greaca cu un interpret în complexul mănăstirii Severina, căruia îi datorează familiarizarea cu *Noua logică* a lui Aristotel. Cultura sa rămâne însă esențialmente latină: „Nu citează niciodată un autor grec decât dacă este tradus în latină". Greaca putea fi învățată în sudul Italiei sau în Orient, cei care o cunoșteau fiind puțini, așa cum se poate observa în lista de referințe grecești cuprinsă în *Patrologia latină* cu privire la secolul al XII-lea. Elenismul medieval a fost un elenism al traducerilor, cum a fost în mare măsură, cel al Renașterii italiene. Lista de lucrări cunoscute prin traducerile din greacă din secolul al XII-lea este însă considerabilă. Cuprindea dialogurile platonice *Menon și Phaidon;* singurul dialog cunoscut pe lânga acestea fiind *Timaios,* într-o variantă veche; lucrările mai avansate ale lui Euclid; Proclus și Heron, numeroase tratate ale lui Galenus; Ioan Hrisostomul, Vasile cel Mare, Nemesius, Ioan Damaschinul, și Pseudo-Dionisie și o anumită cantitate de varia: teologică, mitologică și liturgică.[2]

În secolul XX, s-a descoperit în Biblioteca de Stat din Trier, manuscrisul cu numărul 1041, un tratat format din compilații medievale târzii. Multe dintre ele au caracter filosofic și teologic, cópii ale unor lucrări semnate de nume ilustre ca Anselm, Bernard și Hugo de Saint Victor care pot fi regăsite în alte manuscrise. *Microcosmografia* face parte din acest manuscris. Traducerea lui Alfanus din Salermo este citată adesea ca *Premnon physicon.* Mai târziu, în anul 1158, a doua traducere, mai

2 Charles H. Haskins, „The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century", *The American Historical Review,* vol. 25, nr. 4 (1920), pp. 603–604.

literală, îi aparține lui Burgundius din Pisa, dedicată împăratului Frederic Barbarossa. Nu se cunoaște versiunea folosită de autorul acesteia, astrologul Guglielmo, în secolul al XII-lea. Compararea edițiilor demonstrează că folosise o lucrare mai veche, *Premnon physicon. Microcosmografia* are o sintaxă similară celei folosite de Alfanus și diferită de cea a lui Burgundius.

Având în vederea proporția în care este imitată opera lui Nemesius, *Microcosmografia* poate fi considerată o compilație. Împrumuturile cele mai frecvente vizează tematica psihologică, deși poziția lui Guglielmo diferă. Când scrie despre lumea naturală este însă original, considerându-se un *physicus,* deci competent în materie. Nemesius tratează și el cele patru elemente, dar Guglielmo merge mai departe, discutând subiecte astronomice și meteorologice, cum sunt stelele căzătoare, trăznetul sau fulgerul, nemenționate în *Premnon physicon.* În mod similar, prelungește descrierea celor cinci simțuri a lui Nemesius printr-un scurt comentariu, în care simțul văzului este tratat cu o atenție deosebită. În asemenea ocazii dovedește un acut simț critic, una dintre trăsăturile sale dominante[3].

2. Nemesius și Bernardus Silvestris

Personalitatea și opera lui Bernardus Silvestris sunt puțin cunoscute. Numele său latin era Bernardus Silvestris, în franceză, Bernard le Sauvage. A fost de multe ori confundat cu Bernard de Chartres, recunoscut la rândul său de Ioan de Salisbury ca „cel mai de seamă platonician al timpului său”. A mai fost confundat cu Bernard Moëlan, episcop de Quimper. Reperele biografice sunt precare: cunoscut din prima jumătate a secolului XII, a predat la Tours, iar în jurul anilor 1130–1140 l-a avut ca elev pe Mathieu de Vendôme. A murit după anul 1159, dar înainte de 1178. *Cosmografia,* opera lui Bernardus, i-a fost dedicată lui Thierry de Chartres.

În prima carte a lucrării face referire la macrocosmos. Avem în vedere numai acele părți care stau sub semnul gândirii lui Nemesius. Trimitem la pasajele unde se referă la *Timaios,* Platon fiind o sursă comună:

1. „Silva, haos inform, războinică-ntrupare, chip pestriț al Usiei, masă în contradicție cu sine, ce își alege ca fire tulburarea, ca formă starea brută și eleganța neșlefuită, dorind să se desprindă de încâlceala-i de odinioară, caută numere artizane și lanțuri muzicale.”[4]

Nemesius, concepând haosul ca posibilitate, descrie creația lumii ca ordonare armonică și muzicală a ființelor naturale în termeni apropiați de cei folosiți în *Cosmografie*[5].

---

3 John R. Williams, „The Microcosmographia of Trier MS. 1041”, *Isis,* vol. 22, nr. 1 (1934), pp. 106, 116–118.

4 Bernardus Silvestris, *Cosmografia,* Polirom, Iași–București, 2010, p. 51.

5 Nemesius, *Despre natura omului,* Univers Enciclopedic, București, 2012, p. 217, nota 14.

2. „(…) și caută acele locuri către care le poartă nesilite gândurile, conduse de-o comună armonie: focul domol în înălțime, pământul greu în străfunduri, către mijloc, apa și aerul."[6]

Bernardus se inspiră din Capitolul V al lucrării lui Nemesius unde acesta vorbește despre împărțirea elementelor și calitățile acestora.

3. „Deoarece principiile astfel întemeiate păreau un întreg nearmonios, un amestec strident, o asociere de nesupuși, ea a decis separarea celor amestecate, ordonarea celor încâlcite, desăvârșirea celor informe, a creat legi, a oprit neînfrânarea. Primitive cum erau, materiilor nedisciplinate Providența le-a înlesnit acordul propriilor puteri, le-a mediat îmbinarea mijloacelor și numerelor lor."[7]

Același sens și ton îl regăsim la Nemesius în încercarea de a raporta actul creator la providență în *Despre natura omului,* capitolul XLII; de asemenea, în capitolul V vorbește despre elemente și despre modul lor de ordonare, aducând ca argument Demiurgul din *Timaios*[8].

4. „Din ceea ce fusese confuz și tulbure răsare mai întâi o forță arzătoare ce reduce dintr-o dată cu flăcările sale pătrunzătoare tenebrele de început. A urmat pământul, însă fără acea finețe, fără acea strălucire plăcută privirii, ci mai trupește și mai încăpător, ca pentru a primi, odată ciclul lor încheiat, refluxul acelorași creaturi care se născuseră din el. Apare apoi substanța pură a apei limpezi, a cărei suprafață netedă și mobilă redă figuri în replica atunci când este tulburată de umbre. Spațiul aerian se insinuează ușor, însă și schimbător: când consimte tenebrelor, când reflectă lumina primită, după cum este cald sau frig, când se contractă, când se dilată. Odată ce fiecare dintre acestea și-a stabilit locul potrivit spre care era purtat cu predilecție, în armonie cu materia, pământul s-a stabilit, focul a strălucit, iar aerul și apa au rămas în zona intermediară. Și acea întrepătrundere neîncetată intermediară, cu un efect pacificator pentru elementele ce se limitează reciproc (…). Uscatul se opune umedului, ponderabilul imponderabilului. Pământul, arid inițial, devine, în contact cu apa, rodnic, iar datorită curenților de aer își menține starea de a nu cădea peste limita sa legitimă sub apăsarea masei substanțelor. A fost exclusă posibilitatea ca diferențele dintre diversele genuri să proclame diferența în sânul acestei opere. Așadar, numărul controversat al discordiei, ca și cum armele celor ce se opun ar fi fost depuse, a atins unitatea pacifică."[9]

Acest fragment concordă cu cel precedent și cu capitolul despre elemente din *Despre natura omului.* Tratând această temă, Nemesius ajunge să afirme concordanța elementelor[10]:

---

6 Bernardus Silvestris, *op. cit,* p. 53. Cf. Nemesius, *op. cit.,* p. 107.
7 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 61.
8 Platon, *Opere,* VII, ed. cit., p. 145.
9 Bernardus Silvestris, *Cosmografia,* ed. cit., p. 63.
10 Nemesius, *op. cit.,* pp. 219–220, nota 32.

5. „*Nous* cuprinsese primul stadiu al operei începute: a văzut că toate pe care le făcuse erau bune și că vor fi plăcute în fața Domnului. De bună seamă, din finisare venea frumusețea, din însumare continuitatea, din materie stabilitatea, din fragmente plenitudinea, căci era necesar ca din componente să se reformeze compusul deplin și desăvârșit în condițiile în care, pentru atingerea perfecțiunii depline și desăvârșite, toate, focul, pământul și celelalte materii contribuiseră prin putere și prin esență. Dacă o particulă cât de mică din acel compus material a fost scoasă din acea operă, mecanismul lumii pe cale de a se naște ar fi putut suferi o dereglare și o deteriorare din moment ce a fi fost expusă forțelor străine din exterior. De aici faptul că fragila specie umană, fiindcă nu s-a întemeiat deplin pe totalitatea elementelor, are a se teme în continuu de acțiunea accidentelor exterioare."[11]

Deși ideea de extindere a grijii providenței de la nivelul ființelor universale la cel al ființelor particulare este o temă centrală la Nemesius, spre deosebire de Bernardus Silvestris, primul argumentează în favoarea acțiunii providenței în viața omului[12]. Textul poate fi pus în relație cu dialogul *Timaios*[13] și cu capitolul XLII din *Despre natura omului.*

6. „Dar cum subtilitatea nu se alătură de bunăvoie obtuzității, un număr mai nimerit sau insinuat în puterea acestei îmbinări și-a unit corpul și sufletul ca printr-un fel de clei și prin legături conjugale."[14]

Aici se poate observa cum Bernardus se folosește de argumentul din *Despre natura omului* în care se vorbește despre relația sufletului cu corpul, utilizând expresia „seamănă cu relația dintre iubitor și iubit, nu corporal, nici spațial, ci potrivit relației."[15]

7. „Și astfel, Creatorul, ca dinainte să poată fi văzute veacurile ce vor să vină, prin constelații indicate, fixează ambii poli, iar cerul, ca să-I înconjoare, l-a curbat și pe vecie să se învârtească-i fu menirea."[16]

Se poate vedea aici asemănarea cu discursul lui Nemesius privitor la Providență[17].

După ce Bernardus tratează despre alcătuirea macrocosmosului, cât și cu referire la acțiunea providențială care se manifestă în acesta, abordează microcosmosul sau tema omului, prezentând creația și componentele acestuia.

8. „Dar, din moment ce se cuvine ca artizanul sâguincios să-și termine printr-o realizare demnă părțile care îi desăvârșesc opera, mi s-a părut că soarta și faima operei le-ncununează omul. Aș vrea să-l copleșesc cu binefaceri și foloase de mai

---

[11] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 63.
[12] Nemesius, *op. cit.,* nota 35, p. 220.
[13] Platon, *Opere,* VII, ed. cit., p. 150.
[14] Bernardus Silvestris, *op. cit.* , p. 67.
[15] Nemesius, *op. cit.,* p. 99.
[16] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 73.
[17] Nemesius, *op. cit.,* pp. 246–247.

mare preț, să se întreacă, grație privilegiului demnității sale, cu universul ființelor create de mine”[18] .

Nemesius din Emesa oferea o viziune similară, avansând faptul că omul împlinește un rol unificator față de formele de viață materială și realitatea inteligibilă. Un rol unificator apare în următoarele pasaje ale *Cosmografiei.*[19] Întrevedem aici o strânsă legătură cu capitolul I din *Despre natura omului* a lui Nemesius.[20]

9. „Și astfel, aproape de Rac, zărește mulțimi nenumărate, roiuri de suflete care însă par toate asemenea chipurilor celor care merg la înmormântare, ba chiar unele par împodobite de plâns. De vreme ce urmau să coboare de la strălucire la întuneric, din cer spre imperiul lui Pluto, din eternitate în trupuri, trecând prin locuința Racului, pure, simple cum erau, se îngrozeau de sălașul grosolan pe care-l zăreau apărând. A zăbovit un oarecare răstimp cu această priveliște, dar cea căutată n-a fost găsită.”[21]

La Nemesius apare, de asemenea, imaginea metempsihozei, unde sufletele se pregătesc să intre în trupuri, fiind triste din pricina păcatului; nu excludem aici o posibilă analogie cu o idee neoplatonică în care sufletele, după o viață petrecută în trup, se perindă prin lumea sublunară, urmând mai apoi să se înalțe mai sus.

10. „Voința zeului este să se formeze omul, corpul de jos să-i vină și-al său suflet de sus să se reverse. Voința zeului e ca nimic întregului să nu-i lipsească. Voința zeului este ca acest amestec să nască o măsură, măsura uniune, iar uniunea, sacra prietenie. Pentru ca mintea să nu se rușineze a locui în oarbele tenebre, a suporta sălașul greoi al trupului, iar sufletul supus puterii să nu se poată plânge de propriul înveliș de carne. Pentru ca în acord disparitatea prietenește să se lege, sunt convocată ca asociat la realizarea acestei arte.”[22]

Pasajul de mai sus se află în raport cu cel precedent, în care se face referire la ideea de metempsihoză. Se poate observa o asemănare cu ideea de relație între corp și suflet, în analogie cu cea a relației dintre doi îndrăgostiți.[23]

11. „Și-n ce raport numeric se leagă un suflet de un corp; cum o singură iubire unește cele ce nu se aseamănă.”[24]

Regăsim din nou imaginea care simbolizează unitatea dintre suflet și corp.

12. „Tot ce se opune bolilor, tot ce păstrează sănătatea, tot ce provoacă senzațiile plăcute ale voluptății, plante, ierburi, parfumuri, mirodenii această ascunsă vale le produce pentru diversele avantaje ale muritorilor. Acest colț ferit, precum cred, este singurul din lume care, neadmițând nimic din tensiunile elementelor, este

[18] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 123.
[19] Ibid., p. 260.
[20] Nemesius, *op. cit.,* p. 53.
[21] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 127.
[22] Ibid., p. 131.
[23] Nemesius, *op. cit.,* p. 99.
[24] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 163.

capabil să dovedească un climat constant și desăvârșit (...) pământul s-a umflat pe neașteptate și o forță obscură s-a strecurat în plantele revigorate."[25]

O evidentă asemănare cu Nemesius în sensul în care se vorbește de o putere vindecătoare prezentă în plante, probabil o viziune galenică. Ideea poate fi în analogie cu cea a creării omului și a raportului său direct cu natura.[26]

13. „Natura dacă și-a coborât cândva gândirea de la cer sau stele, ea s-a preocupat să studieze comportamentul animalelor, plecând de la caracterul lor: teama iepurelui datorată frigului, cutezanța leului venind de la foc, viclenia vulpii, lentoarea asinului cauzată de calitățile flegmei, respectiv ale bilei negre."[27]

În mod similar, Bernardus Silvestris leagă temperamentele umane, inclusiv afectele de umori, ceea ce se regăsește la presocratici (Empedocle), Hippocrate, Aristotel și Galenus

14. „Pentru a fi deplină, această lume sensibilă, imagine a unei lumi mai bune, prin intermediul unor părți depline, imagine cu zeii înrudită și sfântă încununare fericită a operelor mele va fi omul."[28]

Conceptul de microcosmos este preluat de la Nemesius[29], care era la rândul său influențat de scrierile medioplatonicilor, tributari ideilor stoice.

15. „Din cer își va lua mintea, din elementele corpului; cu trupul să locuiască pe pământ, cu mintea-n cer. Mintea și corpul, deși diverse, se vor uni într-unul, ca îmbinarea sacră să facă opera plăcută. Va fi divin, va fi terestru, se va-ngriji de fiecare prin gânduri despre lume și prin credința în zei. Va fi în stare astfel să răspundă naturii sale duble, principiilor astfel să li se potrivească, cele divine să le respecte, să-și vadă totodată de cele pământești, să fie-n slujba unei intenții duble; bunul comun al rațiunii cu zeii îl va avea. Îl va despărți pe om de zei o linie subțire. Brutele-animale, fără-ndoială, au aspre simțuri; cu capul înclinat își poartă privirea spre pământ. Dar cu figura trădând puterea minții, doar omul creștetul sfânt spre astre va ridica, legile cerului și cursul neschimbător al lor să poată fi model al vieții sale."[30]

Asemănarea cu Nemesius[31] derivă din afirmația că mintea provine din cer, sufletul cu facultatea sa principală își are originea în cer, ca și în privința apropierii de zei. Bernardus va utiliza imaginea îngerilor, înălțându-l pe om, dotat cu trup, deasupra acestora din urmă.

---

[25] Ibid., p. 167.
[26] Nemesius, *op. cit.,* p. 39.
[27] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 169.
[28] Ibid., p. 173.
[29] Nemesius, *op. cit.,* p. 37.
[30] Benardus Silvestris, *op. cit.,* p. 173.
[31] Nemesius, *op. cit.,* pp. 37, 45.

16. „Oglinda Providenței, cu o circumferință extrem de mare, era o întindere fără limite, o suprafață netedă, o viziune transparentă spre interior, așa încât imaginile pe care le capta odată nu erau atacate de rugină, nu erau distruse de vechime, nu erau stricate de vreo lovitură. Ideile trăiau, modelele trăiau; speciile lucrurilor, fără a fi născute în timp, nu urmau nici să dispară în timp."[32]

Și la Nemesius se poate observa încercarea de a demonstra că Providența conține în sine toate speciile ca idei sau rațiuni.

17. „Cartea Amintirii, aici se găseau reprezentări, dar nu cu același discernământ, ale tuturor naturilor prezentate mai înainte. Totuși, cunoașterea acelor entități corporale care pot fi văzute era aici mai desăvârșită și mai completă. (…) Cele patru materii ale corpului universului, chemate de la litigiul lor inițial la înțelegerea eternă. Se afla apoi rațiunea din care izvorăște iubirea și solidaritatea, pentru ca părțile componente ale corpului să realizeze compusul, iar pluralitatea divizată să se traducă în unitate (…). Physis a surprins cu un efort mare specia umană situată în penumbră, firavă și la capătul ultimei pagini."[33]

În acest pasaj Bernardus folosește două argumente din Nemesius, unul care explică crearea omului, celălalt în care se vorbește despre unificarea elementelor, de unde și explicația cu privire la compoziția corpului.[34]

18. „Atingând elementele foc, pământ și celelalte (…). Extrăgând din fundamental material care este vizibil calitățile umedului, uscatului, focului și frigului, fie le-a etalat pe fiecare în parte, fie le-a amestecat pe cele asociate, ceea ce fusese, într-adevăr, marele proiect al Ziditorului. Le-a etalat separate pe cele care fuseseră simple prin substanță și înnăscute. Le-a amestecat pe cele asociate, astfel încât din această îmbinare să rezulte un compus. Focului și apei unuia cald, alteia rece dacă i se adaugă fiecăruia prin asociere uscatul sau umedul, se descoperă o anumită înrudire provenind din coeziune și vecinătate. Aerului și pământului, unuia umed, celuilalt uscat, dacă i se adaugă caldul sau frigul fiecăruia prin asociere, o asemenea asociere se numește amestec."[35]

Paralela cu Nemesius rezidă în explicarea la Bernardus a calităților care intră în compoziția elementelor și precizarea posibilității asocierii acestora.[36]

19. „În anatomia corpului uman, ea (Physis) și-a amintit că trebuie să remodeleze anumite organe pornind de la elementele simple, altele pornind de la elementele compuse. Așadar, când elementele s-au încredințat astfel unele altora prin continuitate, a fost găsită coerența, care, în privința ființelor, se numește complexiune. Așadar, ea aplică făuririi omului aceste complexiuni elementare, astfel încât să

32 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 177.
33 Ibid., p. 183.
34 Nemesius, *op. cit.,* pp. 37, 105–121.
35 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* pp. 191–193.
36 Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 112–113.

obțină imaginile potrivite principiilor după care sunt născute. Melancolia, flegma au fost născocite, una din greutatea pământului, alta din fluiditatea apei. Fierea, fiind foc, arde, sângele, aerian, alină…Coerența umorilor pierzându-și echilibrul, de obicei corupe adeseori complexiunea celor brute. Asinul e prost din cauza flegmei, leul irascibil din cauza bilei, câinele este în întregime afectat de mirosul din aer. Umanitatea a fost alcătuită pe cât s-a putut veghea pentru ca lipsa sau excesul să afecteze foarte puțin reușita operei. Căci nu se cuvenea ca viitorul sediu al inteligenței și rațiunii să suporte inegalitatea sau opoziția perturbatoare a proiectului."[37]

Acest fragment este paralel cu cel precedent.

20. „Physis (…) Dintre multe altele banale, doar aceste părți delimitate ale corpului le-a separat: creierul, inima, ficatul, care vor lua asupra lor cele trei fundamente ale vieții."[38]

Pasajul trimite la discuția lui Nemesius despre afecte, din capitolele 19–21. De asemenea, la argumentul privitor la umorile corpului, ca puncte vitale pentru părțile sufletului uman, idee de proveniență galenică.[39]

21. „În acest univers mai mic, omul, Physis înțelege că nu se va rătăci dacă își va fi asumat ca exemplu similitudinea cu universul mare (...). Nu astfel a fost prevăzut în ceea ce privește omul: sufletul să poruncească din cap, forța acestuia, stabilită în piept, să execute, iar părțile inferioare, situate până la pubis și mai jos, să fie comandate. Așadar, Physis, cum era un artisan rafinat, a menit ca fundament al sufletului, creierul, al vieții, inima, al apetitului, ficatul."[40]

Bernardus și Nemesius considerau împărțirea tripartită a sufletului, pe linia lui Aristotel.

22. „Așadar, divizând întreaga capacitate a creierului în trei camere, le-a consacrat celor trei funcțiuni ale sufletului. În partea anterioară a capului a fost prevăzut ca imaginația să anticipeze formele lucrurilor și să transmită rațiunii tot ce va fi văzut. În camera retrasă, occipitală, să stea memoria netulburată (...). Rațiunea medie este așezată între prima și ultima, trebuind să vegheze cu un discernământ sigur asupra activității fiecăreia dintre cele două. În apropierea sediului regal al capului, a așezat instrumentele sensibilității ca mesagere, astfel încât, îndată ce simțurile și-au lansat mesajele, intelectul care judecă să intervină grabnic."[41]

---

37 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 193.
38 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 195.
39 Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 105–107.
40 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 195.
41 Ibid., p. 197.

Explicația referitoare la diviziunile creierului din acest paragraf și din cel următor reia viziunea pronunțat medicală oferită de Nemesius din Emesa.[42]

23. „Într-adevăr, virtutea sufletului, simplu și unul, este simplă și una, dar nu iese sub o singură formă. Căci vederea iese prin ochi, auzul prin urechi. Pentru celelalte simțuri se transformă în același fel, urmând diversitatea organelor de care se folosesc ca instrumente. Așadar, simțurile nu ies dintr-o singură sursă, ci îndeplinesc acțiuni diverse. Unul percepe culorile, altul sunetele, unul gusturile, altul mirosurile. Simțul tactil, comun tuturor organelor, se prezintă mai difuz. Fără foc, nu există vedere, fără aer, mirosul nu funcționează, nici auzul, nu se produce. Gustul, mai înrudit cu apa, simțul tactil cu pământul, operează asupra materiilor consubstanțiale (…). Omul, produs al Naturii, putere superioară, e prelucrat cu finețe de artizan și cu grijă. Înțelepciunea și-a ales capul ca sediu al său, se crede, și le-a separat în trei camere. Puterea-ntreită a sufletului se află în cele trei: fiecare-mplinește o acțiune a sa printr-un curs nestrămutat. Cea care-și amintește e ultima plasată, prima este puterea care oglindește, la mijloc acționează puterea rațională."[43]

Întrevedem mai sus argumentul despre simțuri prezentat de Nemesius, în capitolele VII, VIII, IX, X și XI.[44]

24. „Căci nervul ce luminează privirea cu strălucirea sa extrage din creier ceea ce prin raze oferă. Spre razele date de focul solar și spre strălucirea eterică se îndreaptă lumina internă și-a sufletului zi, îndreptare din care puterea vederii și a ei natură dobândesc cauza și materia existenței lor."[45]

Această explicație a vederii schematizează expunerea lui Galenus, *Despre doctrinele lui Hippocrate,* acest pasaj fiind prezent la Nemesius. Prima și cea mai mare parte a operei lui Nemesius, din care face parte și pasajul amintit, se bucurase de atenția specială a lui Alfanus din Salermo, care a tradus-o în latină sub numele de *Premnon physicon.*[46]

25. „Vocea răsună în partea externă a urechii; primită ca într-un vestibul, este trasmisă lăcașului interior. Ritmul vorbirii și cuvintele răsunând din afară le prinde urechea, iar rațiunea, semnificațiile. Ce se aude afară interpretează urechea; ce este înăuntru rostește limba și fiecare reclamă ajutorul celeilalte."[47]

Prezentarea procesului de receptare a vibrațiilor de către ureche și creier apare în capitolul X al cărții lui Nemesius.[48]

[42] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 253, nota 282. Paralela cu Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 123–125, 151 și 153–157.
[43] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 199.
[44] Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 127–135, 137–141, 143–145, 147, 149.
[45] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 201.
[46] Ibid., p. 385.
[47] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* pp. 203–205.
[48] Nemesius din Emesa, *op. cit.,* p. 147.

26. „Între parfumul din Panchaia și mirosul urât, nara face dinstincție: acesta tulbură creierul, celălalt îl reconfortează. Aerul mai corupt e în slujba celor ce trebuie mirosite, dar opera nării, într-un aer pur este slabă."[49]

Urmându-l în principal pe Galenus, Nemesius din Emesa remarcă legătura dintre simțul mirosului și creier, fără intermedierea organelor de simț. Pentru definirea mirosului plăcut ca un compus moderat, afirmația este presupusă în următoarele două versuri:[50]

27. „Și astfel când inima arde, umed, plămânul o-ntoarce la propria-i lucrare. Moale și aerian o înconjoară temperându-i căldura cu răcoarea sa umedă. Sub inima de foc e mânia ce folosește acest sediu familiar și locuința mult potrivită moravurilor ei."[51]

Sursa este Nemesius, *De natura hominis* capitolul XX și XXIV[52]: „Mânia este fierberea sângelui din jurul inimii."[53]

28. „(…) ficatul primește, în sfârșit. Schimbă și preface hrana, dă culoare sângelui și o transformă în fluidele hrănitoare ale corpului."[54]

Descrierea funcției ficatului în organism concordă cu expunerea doctrinei galenice din Nemesius.[55]

29. „Din regiunea creierului, sângele curge spre rinichi și nu e de o valoare egală cu sperma ce e albă. Natura pricepută dă formă și plăsmuiește material lichid pentru ca nașterea să amintească strămoșii prin asemănare."[56]

Doctrina medicală potrivit căreia sperma se constituie în urma curgerii accelerate a sângelui prin organism se regăsește la Galenus și este prezentă și la Nemesius. Wetherbee confirmă doctrina, precum pe și cea a transmiterii formei și materiei prin lichidul seminal.[57] Richard C. Dales crede că ideea despre eternitatea lumii la Bernadus Silvestris rămâne o problemă deschisă: „Există puține dubii cu privire la poziția lui Bernardus Silvestris. Este un lucru periculos să folosești un mit, în special unul care necesită multă alegorie, ca și sursă pentru doctrine specifice, iar *Cosmografia* lui Bernard în acest sens a generat o varietate de interpretări. Iar noi, doar pentru a ne da seama ce credea Bernard despre eternitatea lumi, nu suntem obligați să interpretăm întregul poem. În orice mod am citi poemul, este dificil să scăpăm din vedere faptul că a fost influențat de ideea veșniciei lumii. În cartea I, capitolul IV, scrie: „Prin urmare, ansamblul lucrurilor, universul, neafectat de bătrânețea

49 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 207.
50 Ibid., p. 254, nota 397.
51 Ibid., p. 209.
52 Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 183, 195.
53 Ibid., p. 254, nota 399.
54 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 209.
55 Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 191–193.
56 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 211.
57 Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 255, nota 403.

istovitoare, nu va fi destrămat printr-o distrugere finală, din moment ce rațiunea permanenței sale se revendică de la artizan și de la cauza operei, ambele eterne."[58] Din această scurtă cercetare este clar că discuțiile despre eternitatea lumii din prima jumătate a secolului al XII-lea aveau un caracter diferit de cele din secolul al XIII-lea. În primul rând, se bazau pe *Timaios,* care era considerat de mulți autori ai secolului al XII-lea un mit filosofic, considerat de către unii în concordanță cu creștinismul, deși nejustificat; în timp ce discuțiile din secolul al XIII-lea priveau filosofia naturală a lui Aristotel, încă de timpuriu percepută, în multe privințe, ca fiind contrară învățăturii creștine. În același timp, nici un autor de secol XII nu considera că preda ceva contrar credinței creștine. Pe lângă aceasta, în secolul al XII-lea, principalele probleme par reconcilierea principalelor autorități, platonice și biblice, amândouă fiind oarecum vagi în chestiunea cercetată aici. Începutul secolului al XII-lea a fost o epocă în care și oameni cu o inteligență complexă puteau să mai creadă că adevărul este unul, că marii *auctores* (Hermes, Platon, Biblia, poeții) ne învățau toți același lucru, iar treaba intelectualului era să intuiască asemănările ascunse în diferitele aparențe."[59]

3. Nemesius și Ioan de Salisbury

Cariera secretarului de odinioară al lui Thomas Becket, devenit mai târziu episcop de Chartres, precum și contribuția sa la teoria politică și filosofia retoricii și a logicii au dus la concluzia că *Metalogicon* constituie o apologie ingenioasă a combinației dintre retorică, gramatică și a studiilor asupra logicii. Apărarea retoricii de către Ioan împotriva detractorilor ei era, în contextul cultural al Evului mediu, ineficientă, căci logica eclipsa retorica prin „exilul literelor frumoase" din secolul al XIII-lea. Avantajul enorm pe care cultura europeană l-a câștigat prin studiile științifice și filosofice în secolele XIII și XIV nu poate fi negată, numai astăzi realizând valoarea inestimabilă a tratatelor logice din secolul al XIV-lea.

Pierderea legăturii dintre retorică, gramatică și studiile de logică care îi distingeau pe filosofii secolului al XII-lea a implicat profunde dezavantaje din care filosofia abia acum începe să își revină. Vigoarea intelectuală a filosofilor medievali se remarca mai cu seamă atunci când aceștia nu dispuneau de toate lucrările lui Aristotel, asumându-și o gândire pe cont propriu. Cu toate acestea o expunere viguroasă risca să rămână inconsistentă fără studii științifice, iar discuțiile lui Ioan de Salisbury demonstrează tocmai această precaritate. Cartea întâi este dedicată virtuților retoricii și gramaticii; a doua, a treia și a patra, logicii. Accentul principal cade pe conținutul și maniera învățării în aceste domenii. Ioan schițează conținutul *Organon-ului* lui Aristotel și arată că la vremea sa, acesta era corect înțeles; în plus, evidențiază nevoia de dezvoltare a argumentelor ipotetice și disjunctive pe care Aristotel nu le-a tratat

---

[58] Bernardus Silvestris, *op. cit.,* p. 107.

[59] Richard C. Dales, „Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century", *Speculum,* vol. 57, nr. 3 (1982), pp. 506–508.

în mod sistematic. Viziunea lui suscită interesul, căci susține că logica, studiul și contemplația ar conduce la adevăr. Opera sa ar trebui citită poate în lumina insistenței sale cu privire la exigența unui suport științific în tratarea unui subiect. Stabilește o diferență între logică și gramatică, susținând că ultima ar fi privi modurile comunicării lucrurilor, în timp ce prima ar studia ceea ce acestea indică. Aflat în concordanță cu viziunile Academiei Scepticilor, susținea că gândirea comună este mai apropiată probabil lumii fizice, în timp ce gândirea demonstrativă ar fi specifică matematicii. Cea mai interesantă parte a *Metalogicon* pare cartea a II-a, capitolele XVII și XX, cu privire la diferitele păreri în legătură cu Universaliile, argument problematic mult dezbătut în secolul al XII-lea. În carte a patra este discutată natura adevărului și problema varietății simțurilor cu privire la „adevăr” și „adevărat”.[60] Prezentăm în continuare fragmentele de inspirație nemesiană:

1. „Natura evocă mai întâi capacitatea noastră naturală de a percepe lucrurile, iar apoi, depozitează aceste percepții în trezoreria bine securizată a memoriei. Rațiunea apoi analizează,cu cercetarea sa minuțioasă, acele lucruri care au fost percepute, și care vor fi, sau au fost, luate în grija memoriei.”[61]

Salisbury se referă folosește la același proces de memorare ca Nemesius, dovedindu-și cunoștințele cu privire la împărțirea facultăților raționale, după modelul galenic. Sistemul său nu este însă complet.

2. „Ce medic nu discută adesea lungi tratate despre elemente, umori, complexități, maladii, și alte lucruri care au de-a face cu medicina? Însă pacientul care își revine ca urmare a ascultării acestui jargon ar putea la fel de bine să fie scârbit de el.”[62]

Ioan de Salisbury preia elementele umorale și împărțirea lor galenică din tratatul *Premnon physicon:*

3. „Suflul vital al animalelor alcătuiește sursa structurii lor organice și a proceselor vegetative. Reglează și grăbește umorile (necesare) vieții lor însuflețite [...] Cu energia lui subtilă vivifică și sistematizează o masă imensă de materie în concordanță cu propria formă, exceptând până la locul în care poate fi împiedicat de corpuri otrăvitoare.”[63]

Gândirea lui Nemesius se impune aici, reluând însă împărțirea de sorginte aristotelică a funcțiilor sufletului. Cât despre partea galenică, ea se regăsește în faptul că sufletul ordonează și funcțiile corporale.

---

60 J. Weinberg, „The *Metalogicon* of John of Salisbury*”, The Philosophical Review,* vol. 66, nr. 4 (1957), pp. 559–561.

61 John of Salisbury, *Metalogicon,* Daniel McGarry (trad.), University of California Press, Los Angeles, 1955, p. 34.

62 Ibid., p. 94.

63 Ibid., p. 101.

4. „Prin urmare Galenus, în opera sa *Techne,* definește medicina «știința celor sănătoși, nesănătoși și a stărilor intermediare». El nu spune «știința tuturor», căci aceasta ar fi infinită.”[64]

Chiar dacă citatul se referă exclusiv la Galenus, acesta este prezent și la Nemesius, în locul în care acesta vorbește despre suflet. Faptul acesta certifică presupunerea că, atunci când Ioan de Salisbury a citit *Premnon physicon,* a avut la îndemână atât tratatul lui Nemesius, cât și pe cel al lui Galenus.

5. „Este scris că la început, cerul și pământul au fost create, și după aceea peisajele lor variate și puse la mijloc între foc și apă, pe care Dumnezeu, cum ar veni, le-a pus ca prime temelii ale corpului lumii.”[65]

6. „Pământul a dat la suprafață iarba verde și variatele specii de copaci. Acest lucru arată că formele sunt unite de către materie și ne învață că Dumnezeu este Creatorul lor, nu doar al ierbii, ci și al culorii ei verzi. «Fără El nimic nu s-ar fi făcut».”[66]

Fragmentul este similar cu prima parte a tratatului lui Nemesius, în care se vorbește despre creație pe baza narațiunii ei biblice, fără a exclude lectura platonică, ceea ce lipsește la Ioan de Salisbury. De asemenea, cu descrierea elementelor, unde se folosește de gândirea aristotelică. *Metalogicon* este produsul învățământului secolului al XII-lea, ale cărui trăsături esențiale au apărut în antichitatea clasică și a cărui formă a evoluat, asupra lui punându-și amprenta perioada elenistică, Imperiul Roman și era creștină. În apărarea științelor înrudite, în apologia *Expresiilor verbale* și a *Gândirii corecte,* sunt invocate numeroase figuri ale gândirii antice.

Metalogicon nu prezintă o schemă revoluționară a educației, argumentele fiind în general cele tradiționale. A fost lăudat ca „tratatul cardinal al pedagogiei medievale”, un punct de vedere datorat în parte eclectismului său, metodei „tradiționale” utilizate, un tratat de filosofia educației secolului al XII-lea. Precum rațiunea și știința depășesc senzația și opinia, tot astfel, primele sunt depășite de înțelegere și înțelepciune. Înțelegerea, pentru Ioan, este evident facultatea intuitiv-intelectuală, în timp ce rațiunea este cea discursivă.

Înțelegerea este superioară rațiunii, avansând de la cele materiale și trecătoare la cele imateriale și ultime. Nu gestionează numai rezultatele investigării raționale, ci le și pătrunde, fiind o premisă a operațiilor mentale. Înțelegerea aduce înțelepciune, aflată pe o treaptă superioară a procesului de gândire. Înțelepciunea constă în întreaga comprehensiune a adevărului, atât a celui divin, cât și a celui uman, cea mai de dorit dintre lucruri, obiectul întregii filosofii și științe. *Trivium*-ul pe care îl explică Ioan de Salisbury mai este numit filosofie logică. Filosofia fizică, cunoscută ca filosofie naturală, problematiza legile naturii, asociind științele naturale cosmologiei. Ioan susține folosirea experimentelor și a inducției, precum și considerarea etapelor

[64] Ibid., pp. 125–126.
[65] Ibid., p. 131.
[66] Ibid., p. 132.

cunoașterii, după modelul științelor naturale. Filosofia etică sau morală constituia culmea cunoașterii. Pe lângă etica individuală și socială, a îmbrățișat mult subiecte din domeniul științelor politice, sociologice și teologice. În ceea ce privește amploarea și împărțirea filosofiei, viziunea lui Ioan de Salisbury corespunde cu cea a lui Apuleius și Augustin, precum și cu schema alternativă a învățăturii generale sugerată de Hugo de Saint-Victor. Curriculum-ul lui Ioan nu omite studiul teologiei. Cu privire la sistemul lui Bernard de Chartres, remarcă faptul că «nicio școală sau zi n-ar trebui să fie fără religie, subiect care ar trebui să sporească credința». Teologia face parte din sfera filosofiei în sens larg. Credința nu este doar împlinirea cunoașterii, ci și premisa pentru adevărata înțelegere.[67]

Analizând *Metalogicon,* C. C. J. Webb remarcă: „În cele din urmă, am examinat textul lui *Premnon physicon* cu mare grijă, însă nu am găsit nici o dovadă că Ioan ar fi folosit părți din conținutul acestei opere în redactarea *Metalogicon* (...). Astfel că identificarea lui Nemesius drept autor al originalului tratat, cu un nume bizar, nu ar fi avut nevoie de alte noi intrări în indexul *auctorum*-ului meu."[68]

De menționat este că *Metalogicon* l-a influențat pe Dante Alighieri, care oferă o descriere a lucrurilor percepute care ajung astfel în memorie de sorginte galenică și probabil nemesiană. Astfel: „(…) după părerea lui Dante, elementele constitutive ale acestei facultăți (*ingegno*) sunt: 1. un instinct produs de natură, 2. o facultate intuitivă făcută să investigheze realitatea, să perceapă obiectele văzute și să transmită percepțiile memoriei și 3. dacă nu este controlat de rațiune, ca oricare alt instinct, ar putea determina direcția minții noastre spre un obiect în mod distorsionat, cu urmări etice, morale și implicații spirituale."[69]

4. Nemesius și Giovanni Pico della Mirandola

Prin recuperarea scrierilor, învățăturilor și a temelor discutate de Aristotel, Galenus, Augustin, Nemesius, Ioan Damaschinul, Avicenna și Averroes, în jurul anului 1200 se considera, în general, că facultățile sau simțurile interne își au sediul în cei trei ventriculi ai creierului. Analiza lui Avicenna indica prin cele cinci simțuri interne: cel comun, imaginația, deliberarea, fantasia și memoria, acestea fiind localizate în cei trei ventriculi ai creierului: cel frontal, cel median și cel posterior. Albert cel Mare recurge la cel puțin trei clasificări. Insistă asupra celor trei funcții raționale prezentate de Ioan Damaschinul și Nemesius din Emesa: 1. funcția imaginativă 2. funcția cognitivă 3. funcția memorativă. Albert mai menționează că pe lângă cele trei, unii autori au în vedere o a patra.

---

67 D. D. McGarry, „Educational Theory in the *Metalogicon* of John of Salisbury", *Speculum,* vol. 23, nr. 4 (1948), pp. 666–667, 672, 674–675.

68 C. C. J. Webb, „Notes on John of Salisbury", *The English Historical Review,* vol. 46, nr. 182 (1931), p. 262.

69 M. Trovato, „The Semantic Value of «Ingegno» and Dante's Ulysses in the Light of the *Metalogicon*", *Modern Philology,* vol. 84, nr. 3 (1987), p. 258.

Nu există nici un motiv ca Ioan Damaschinul sau Nemesius, cele mai citate autorități ale lui Albert pentru această clasificare, să fi prezentat în discuțiile lor despre simțurile interne un model diferit al funcțiilor creierului. Albert cel Mare pare să se îndepărteze de gândirea predecesorilor săi, raportându-se la învățăturile lui Al-Ghazal și Avicenna. Folosirea împărțirii tripartite de origine galenică a creierului este flexibilă, potriviti viziunii lui Augustin, Nemesius, Ioan Damaschin, Costa Ben Luca și Averroes. Speculația cu privire la unitatea de substanță a simțurilor, deși organic diferite, Albert ordonează afirmațiile lui Aristotel cu privire la operațiunile post-senzoriale, raportându-le la teorii ale unor comentatori mai târzii.[70] Albert cel Mare a fost și el influențat de gândirea lui Nemesius, mai ales în sens epistemologic, deși nu a suferit o influență notabilă, ca cea a lui Galenus, Augustin sau a filosofilor arabi.

În *Despre demnitatea omului* (1486), umanistul Giovanni Pico della Mirandola ilustrează măreția libertății și a ingeniozității umane. Este primul care recurge la elucidarea acestei idei prin utilizarea ideii de lanț metafizic al ființelor. Teoria lanțului ființelor, numit și ierarhie a ființelor, a preocupat filosofia antică până când adepții ei s-au împuținat treptat în cursul secolului VII. Popularitatea ei printre neoplatonici i-a garantat un „statut constant în gândirea medievală". La scară metafizică, se credea că existența era structurată pe niveluri, plantele, mineralele, animalele la bază și îngerii cu Dumnezeu la nivelul ultim, în timp ce umanitatea se afla la mijloc, deoarece oamenii erau entități mediane care aveau calități comune atât treptelor superioare, cât și celor inferioare. În opera lui Pico della Mirandola, această afirmație nu este exprimată în mod explicit: „Omul este intermediarul între creaturi, înrudit cu ființele superioare, regele lucrurilor de sub el (…), dar puțin mai jos de îngeri", fiind pusă în raport cu condiția de microcosmos a omului. Cercetătorii moderni susțin că titlul tratatului ar fi incert sau inexact. Fie Pico della Mirandola nu se referea la „demnitatea omului", fie ignora ideea că oamenii se nasc liberi.

Libertatea este un concept socio-juridic. Spre deosebire de Erasmus, Pico della Mirandola nu era interesat de implicațiile sociologice ale lanțului ființelor, ci de latura metafizică a libertății umane, libertatea filosofilor, a elitei intelectuale, înrudită cu Paznicii lui Platon din *Republica.* Tratatul a fost conceput de Pico della Mirandola ca o apărare a filosofiei care avea să îi folosească în disputa de la Curtea papală, neputând fi considerată o lucrare filosofică de tip umanistic. Ideile susținute în acest discurs de apărare se regăsesc citate în câteva dintre lucrările sale ulterioare, idei fundamentale ale gândirii sale. În al doilea rând, Craven arată că mulți dintre cercetători consideră că deși apărarea ideii de libertate umană a fost „nemodernă", doctrina sa a fost semnificativă ca dezvoltare sistematică și speculativă a unei idei difuze care a dominat gândirea umanistă generații întregi. Dacă Pico della Mirandola a avut numai intenția de a prelua o tradiție metafizică importă puțin. Tratatul *Despre demnitatea omului* a văzut lumina tiparului cu titlul *Apărarea în 900 de teze* în 1557, astfel că umaniștii Renașterii ca Jacob Whimpeling și Hieronimus Empser, care l-au tipărit cu titlul său inițial în 1504, au considerat ideea lui Pico della Mirandola ca

[70] N. H. Steneck, „Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses", *Isis,* vol. 65, nr. 2 (1974), pp. 193, 197, 203, 210.

una literară și inovativă.[71] Deși ideile lui Nemesius sunt evidente la Giovanni Pico della Mirandola, sunt rar citate fidel. Putem afirma că sunt mai degrabă similare prin insistența asupra unor teme comune.

1. „Gândindu-mă la sensul acestor spuse, nu mă mulțumeau acele numeroase argumente care sunt aduse de mulți în legătură cu superioritatea naturii umane: (anume) că omul este un intermediar printre creaturi, fiindu-le slujitor celor superiori și stăpân celor inferiori lui; că prin ascuțimea simțurilor, prin spiritul creator al rațiunii, prin lumina inteligenței sale este interpretul naturii, că este elementul de legătură al eternității și al timpului trecător."[72]

Poziția de mediator a omului nu constituie un argument suficient pentru a-i pune în evidență măreția, argument exprimat mai degrabă polemic decât asertiv. Pentru secolul XV însă era unul dintre cele mai faimoase argumente. Într-un anumit sens, trimite la capitolul I din *Despre natura omului,* unde Nemesius[73] vorbește despre creație, omului fiindu-i conferită o poziție mediană, plecând evident de la o premisă platonică.

2. „Din această cauză, după ce toate celelalte lucruri au fost duse la capăt (după cum dovedesc Moise și Timaios), s-a gândit în sfârșit, să creeze omul.[74]

Observăm din nou o revenire, după cum procedează și Nemesius, la tema dialogului *Timaios* și la motivul biblic. Deși argumentul nu este identic, tema pare să coincidă. Iată analogia propusă cu capitolul I din tratatul lui Nemesius[75]:

3. „Te-am pus în centrul lumii pentru ca de aici să privești mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care însuți o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plăsmuitor de cinste. Vei putea să decazi la cele de jos ce sunt lipsite de inteligență; vei putea, prin hotărârea spiritului tău, să renaști în cele de sus ce sunt divine."[76]

Fiind o temă mai largă, inspirată de Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar și de formularea lui Nemesius, Pico della Mirandola privește omul din perspectiva ierarhiei ființelor. Omul posedă libertatea, intuiție prezentă și la Nemesius, care vorbește despre suflet și imposibilitatea reîncarnării acestuia în animale, subliniind că patimile fac sufletele „ca" niște animale, nu animale în sensul propriu.

---

[71] C. Truglia, „Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the Question of Human Freedom and the Chain of Being", *Philosophy East and West,* vol. 60, nr. 2 (2010), pp. 143–146.
[72] Giovanni Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului,* Ed. Științifică, București, 1991, p. 121.
[73] Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 37–55.
[74] Giovanni Pico della Mirandola, *op. cit.,* p. 122.
[75] Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 37–55.
[76] Giovanni Pico della Mirandola, *op. cit.,* pp. 122–123.

4. „Iar moartea, după cum spune Ieremia, (....) a rănit adânc ficatul și inima, să-l chemăm pe Rafael, medicul ceresc, care prin morală și dialectică, și prin niște binefăcătoare leacuri, ne va elibera.”[77]

Fragmentul trimite la medicina galenică, pe care Pico della Mirandola o cunoştea şi la împărţirea centrilor sufletului: nutritiv, în ficat, senzitiv, în inimă, idee regăsită şi la Nemesius.

Pico della Mirandola considera operele lui Dionisie Pseudo-Areopagitul direct revelate de Sfântul Apostol Pavel. Spre deosebire de Pico della Mirandola sau Jean Gerson, adepții teoriei ascensiunii omului la divin, în limbaj platonic, neagă această ascensiune umană când discută tema misticii renascentiste.[78] Umaniștii francezi au văzut în studiul Părinților Bisericii o parte a misiunii Renaşterii, o revenire la era creştinismului timpuriu după secole de ignorare. Jan Schilling al Cracoviei, un ucenic al lui Lefévre, a salvat *Comentariul* lui Ilarie de Poitiers *la Psalmi* din praf, murdărie și neglijență. Lucrările lui Ciprian, înainte de etapa lor renascentistă, ar fi putut putrezi, ca și tratatul lui Nemesius din Emesa, *Despre natura omului,* o lucrare ignorată mai bine de nouă secole. Beatus Rhenanus a reabilitat opera acestuia, recomandând-o la Universitatea din Paris, sperând pe această cale că studenții parizieni vor învăța de la Nemesius fără controversă lucruri ce devin prea adesea obiect de dispută, mai mult din mândrie decât spre folos. Lunga scrisoare a lui Lefèvre cu care Beatus Rhenanus și-a prefațat ediția din 1512 la Nemesius din Emesa indică tipul de material filosofic regăsit la Părinții Bisericii, care a impresionat generațiile mai tinere. Ilustrează, modul în care o lucrare redactată în greaca patristică a secolului al IV-lea putea fi citită la sfârșitul Evului Mediu și în Renaștere.

În prefața sa, Beatus Rhenanus enumeră doctrinele filosofice ale lui Nemesius, cele considerate mai importante. Comparând-o cu textul *Despre natura omului,* observăm atenția acordată capitolului întâi, în care Nemesius dezvoltă în linii mari tema demnității umane: omul văzut ca o punte între lumea intelectuală și cea animală, macro- și microcosmos. În capitolele 2 și 3, se conturează poziția sa împotriva doctrinei aristotelice despre suflet, conceput ca actualizare a corpului, prin argumentul său în favoarea doctrinei platonice a sufletului ca substanță separabilă de corp. Emfaza cu care susține ideea liberului arbitru, aproape la fel de bine susținută ca la Origen, preluată de Bovillus, un alt ucenic al lui Lefèvre d'Etaples, în *De sapiente* (1510): omul este un agent moral și în mare parte autonom prin propria natură, având posibilitatea celei mai variate dezvoltări, care poate deveni, prin liberul arbitru, asemenea oricărei ființe: stâncă, plantă sau o bestie dacă se îndreaptă spre rău, ca îngerii, dacă se îndreaptă spre bine.

Beatus Rhenanus a considerat textul o abordare filosofică a demnității umane. Regăsim la Nemesius același *encomium* dedicat omului la finalul primului capitol, un pasaj a cărui sursă directă o constituie *Comentariul la Cartea Genezei* al lui

[77] Nemesius din Emesa, *op. cit.,* pp. 37–41.

[78] Feisal G. Mohamed, „Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy: The Decline of a Tradition?”, *Journal of the History of Ideas,* vol. 65, nr. 4 (2004), pp. 561, 566.

Origen, unde autorul încerca îmbinarea unor teme creștine cu cele ale lui Posidonius, *Imn dedicat omului.*

Beatus știa că *Despre natura omului* fusese citat de către Toma d'Aquino de nu mai puțin de 39 de ori în *Summa Theologica.* Rămân util de comparat pasajele care i-au atras atenția lui Toma cu cele analizate de către Beatus. Toma nu trimite la capitolul I, nici nu menționează obiecțiile cu privire la analiza platonică a sufletului și la relația acestuia cu corpul. Nemesius a fost citit de Toma d'Aquino doar ca sursă aristotelică, nu pentru ceea ce indica ca surse mai îndepărtate: Origen sau Grigorie de Nyssa[79], fiind abordat numai în vederea elucidării surselor aristotelice ale eșafodajului său teologic. Beatus Rhenanus în schimb, îl citează pentru a-și consolida concepția renascentistă privind demnitatea omului.[80]

Chestiunea privind natura omului nu trebuie considerată în sensul detașării acestuia de cosmos, ca libertate de a cădea și ridica în acord cu propriile-i dorințe. Este doar un artificiu retoric, miza fiind impulsionarea unei vieți morale însoțită de disciplina studiului, deși Pico della Mirandola „a insistat în nenumărate rânduri asupra înțelesului pozitiv al tratatului. Nu poate fi considerat doar oratorie pură." Aceste pasaje sunt cheia argumentelor lui Craven, multe dintre scrierile sale confirmând această opinie.

Retorica lui Pico della Mirandola resuscita o tradiție mai veche, deși receptarea lui Nemesius din Emesa nu este dubie. „Plecând de la faptul că a fost considerat de către Pico un topos retoric, ne întrebăm de ce acesta a ales unul atât de dramatic. Credem că forța cu care Craven neagă interesul lui Pico față de om generează controverse. Demitologizarea lui Pico de către Craven face parte dintr-o tradiție de cercetare critică remarcabilă, Craven însuși fiind neortodox prin formație. Ar trebui să încurajeze medieviști cu mintea deschisă să îl recepteze odată pe tânărul geniu al Evului Mediu, de fapt, al Renașterii italiene, în contextul său medieval."[81]

Nemesius a încercat o sinteză dintre tradiția filosofică greacă specifică epocii sale, care includea medicina, cu creștinismul. Ca reprezentant al acestei noi religii, Nemesius a căutat o îmbinare a motivelor antropologiei scripturale cu gândirea rațională și de ordin experimental, expresie a culturii filosofice și medicale antice. Poate de aceea fi considerat un spirit novator, reprezentând un punct de cotitură în gândirea științifică. Figura sa este adesea legată de o gândire „renascentistă", fie că este vorba de Renașterea chartreză a secolului al XII-lea, fie de cea italiană, tratatul său fiind prezent în aria de interes a cărturarilor timpului. Platonismul său avea să fie revizuit, odată ce Europa medievală se distanțează de paradigma aristotelismului, adversarii săi: Marsilio Ficino, Nicolaus Cusanus și Pico della Mirandola neîntârziind să apară.

---

79 Eugene F. Rice Jr., „The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle", *Studies in the Renaissance,* vol. 9 (1962), pp. 127, 131, 137–140.

80 Ibid., W. Craven arată cât de exaltate, dacă nu extravagante sunt comentariile istoricilor, în particular cele ale lui E. Cassirer și E. Garin. Propria analiză asupra tratatului *Despre demnitatea omului* subliniază constant ideea unui *encomium* al studiului filosofiei, văzută ca o ascensiune ierarhică, graduală spre Dumnezeu.

81 Recenzia lui Ch. Trinkaus, „Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosophy", *Speculum,* vol. 59, nr. 1 (1984), pp. 134, 136–137.

BIBLIOGRAPHIA

Platon, *Opere,* VII, Ed. Științifică, București, 1993
Nemesius din Emesa, *Despre natura omului,* Univers Enciclopedic Gold, București, 2012
Giovanni Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului,* Ed. Științifică, București, 1991
John of Salisbury, *Metalogicon,* D. McGarry (trad.), University of California Press, Los Angeles, 1955
Bernardus Silvestris, *Cosmografia,* Polirom, Iași-București, 2010
Ernst Cassirer, „Ficino's Place in Intellectual History", *Journal of the History of Ideas,* vol. 6, nr. 4 (1945)
Richard C. Dales, „Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century", *Speculum,* vol. 57, nr. 3 (1982)
Philip Edgecumbe Hughes, *The Sixteenth Century Journal,* vol. 14, nr. 1 (1983)
Charles H. Haskins, „The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century", *The American Historical Review,* vol. 25, nr. 4 (1920)
Daniel D. McGarry, „Educational Theory in the *Metalogicon* of John of Salisbury", *Speculum,* vol. 23, nr. 4 (1948)
Feisal G. Mohamed, „Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy: The Decline of a Tradition?", *Journal of the History of Ideas,* vol. 65, nr. 4 (2004)
Eugene F. Rice Jr, „The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle", *Studies in the Renaissance,* vol. 9 (1962)
Nicholas H. Steneck, „Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses", *Isis,* vol. 65, nr. 2 (1974)
Charles Trinkaus, „Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age: Modern Interpretations", *Speculum,* vol. 59, nr. 1 (1984)
Mario Trovato, „The Semantic Value of «Ingegno» and Dante's *Ulysses* in the Light of the *Metalogicon*", *Modern Philology,* vol. 84, nr. 3 (1987)
Craig Truglia, „Al-Ghazali and Giovanni Pico della Mirandola on the question of human freedom and the chain of being, *Philosophy East and West,* vol. 60, nr. 2 (2010)
C. C. J. Webb, „Notes on John of Salisbury", *The English Historical Review,* vol. 46, nr. 182 (1931)
Julius Weinberg, „*The Metalogicon* of John of Salisbury", *The Philosophical Review,* vol. 66, nr. 4 (1957)
John R. Williams, „*The Microcosmographia* of Trier MS. 1041", *Isis,* vol. 22, nr. 1 (1934)

TRADUCERILE UMANISTE ȘI ARISTOTELISMUL RENASCENTIST

Alin Luca Teodor

The Latin Translations of Aristotle's Works during the Renaissance Timeline (Abstract)

Far from the apparent decadence of the XIVth century, Aristotelian philosophy became stronger by way of the role undertook in the configuration of the universitary formation and in the conceiving of educational programms of philosophic and theologic orientation, a sign of the uphold shown by the Papal authority. Renaissance Aristotelism flourished by means of the new translations of the works of Aristotle in the Humanist context of Latin Occident.

Keywords: Aristotelian Philosophy, Latin Translations of Aristotle's Works during Renaissance Timeline, Leonardo Bruni

În ciuda opiniei răspândite printre istoricii de altădată, că filosofia lui Aristotel și-ar fi atins apogeul la un secol de la apariția sa în spațiul creștinătății latine, în secolul XIII, că în secolul următor ar fi intrat într-o perioadă de criză, pentru a suferi în secolul XV provocările platonismului, consecințele ei pot fi numai astăzi deplin înțelese, căci aristotelismul nu a supraviețuit numai în bastioane conservatoare ca universitățile din Padova, Coimbra sau Cracovia pentru a fi eclipsat definitiv de filosofia și știința modernă.[1]

Istoricii filosofiei din ultimii șaizeci de ani au demonstrat că, departe de decadența întrevăzută în secolul XIV, filosofia aristotelică și-a întărit poziția prin rolul jucat în configurarea instrucției universitare, mai ales în conceperea programelor de învățământ filosofic și teologic, în timpul Renașterii bucurându-se pentru prima oară de susținere explicită din partea papalității. Deși cea mai de seamă contribuție a Renașterii a fost redescoperirea unor curente filosofice ignorate sau puțin cunoscute, filosofia aristotelică a fost tradiția dominantă de-a lungul secolelor XVI și XVII.

Ce anume a contribuit la menținerea acestei poziții privilegiate a ideilor lui Aristotel și a filosofiei aristotelice în genere? Între tradiția aristotelică medievală pe filieră spaniolă și cea renascentistă nu se poate pune problema unei continuități, căci umanismul renascentist se situa prin crezul său în opoziție cu ideile scolasticii medievale. Una dintre cauzele înfloririi filosofiei aristotelice renascentiste a fost suflul nou al traducerilor acesteia în contextul umanist al Occidentului latin: valorificarea contribuției Bizanțului la prezervarea tradiției intelectuale antice, influența cărturarilor bizantini, revirimentul predării limbilor clasice, înființarea de biblioteci sau creșterea fondului de manuscrise a celor existente, publice și private, nu în ultimul rând, invenția tiparului.

---

1 L. Bianchi, „Continuity and Change in the Aristotelian Tradition", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* Cambridge U. P., 2007, p. 49.

Studierea operei lui Aristotel nu a fost monopolul profesorilor de filosofie, mulți umaniști fiind atrași de gândirea sa și a urmașilor acestuia. Atât umaniștii italieni, cât și profesorii lor greci sosiți din Bizanț, au procedat la noi traduceri însoțite adesea de glosse și comentarii. Eforturile lor au fost net diferite de abordările medievale ale textelor antice, de aceea putându-se pune problema unei „Renașteri" a filosofiei aristotelice. Această „Renaștere" nu consta atât în redescoperirea unor texte noi atribuite lui Aristotel, ci într-un interes reînnoit pentru textele deja traduse, existente, dar puțin studiate. De asemenea, „Renașterea" aristotelică se datorează unei restaurări a textelor cunoscute, care aveau să fie citite într-o nouă perspectivă, cu scopul recuperării semnificației lor „autentice".[2]

Suflul nou al traducerilor operelor lui Aristotel, premisă a înfloririi unei tradiții aristotelice renascentiste și post-renascentiste, avea la bază convingerea că accesul la „adevăratul Aristotel" putea fi asigurat numai de „eleganța" expresiei latine.[3] Pentru umaniștii epocii, adevărul și eleganța stilului „frumos" se potențau până la confuzie, producând unele traduceri care sacrifica aproape totul stilului.

Grație traducerilor unor umaniști precum Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Francesco Filelfo, Giorgio Valla, Ermalao Barbaro sau a unor bizantini ca Ioannes Argyropolus, Georgyos Trapezountios, Theodoros Gazes, cardinalul Bessarion, această *eroare rodnică* a culminat într-un val de traduceri care a dus, în secolul XV, la înlocuirea textelor medievale, considerate „lipsite de acuratețe", cu noile traduceri umaniste.[4] Sub patronajul principilor și al papilor, mișcarea avea să cunoască o extraordinară expansiune în secolul următor. Peste Alpi se contura un nucleu format din umaniști francezi și elvețieni: Jacques Lefevre d'Étaples, François Vatables, Joachim Perion, Denis Lambin, Jacques d'Estrebay, Issac Casaubon. Nu în ultimul rând, italieni precum Simone Simoni, Francesco Vimercati sau Giulio Pace.[5]

Abordarea traducătorilor urmărea convergența dintre retorică și traducerea filologică.[6] Potrivit umaniștilor, traducerea cuvânt cu cuvânt (*verbum e verbo* sau *ad verbum*), tehnică diversificată stilistic de traducătorii medievali, avea trei neajunsuri:

a) insista asupra fidelității redării limbii grecești originale, riscând să afecteze expresia latină;

b) compensa prin neologisme, cuvinte hibride sau transliterări, presupusa pauperitate lexicală a limbii latine;

---

[2] Ibid., p. 51.

[3] Ibid.: "(...) to present Aristotle in elegant Latin dress would be equivalent to resuscitating the true Aristotle."

[4] Nifo Agostino*, Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis De anima,* Venice, 1559, apud L. Bianchi, ibid.

[5] E. Garin, „Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali* «La Colombaria», 1947–1950, apud L. Bianchi, ibid.

[6] G. P. Norton, „Humanist Foundations of Translation Theory (1400–1450): A Study in the Dynamics of the World", *Canadian Review of Compative Literature,* 1981, p. 185.

c) transformă lucrările lui Aristotel, caracterizate de eleganța expresiei, într-o limbă barbară, de netolerat pentru urechile oricărui inițiat în subtilitățile latinei clasice.

Pentru a evita asemenea neajunsuri, traducătorul trebuia să se străduiască să reproducă în latină atât ideea (*rerum doctrina),* cât și stilul (*scribendi ornatus)* lui Aristotel printr-o interpretare *ad sensum* (sau *ad sententiam),* metoda elaborată în jurul anului 1420 de către Leonardo Bruni.[7] Metoda *ad sensum* presupunea o interpretare a textului-sursă din perspectiva semnificației. Accentul cade pe sens în detrimentul unei redări *ad litteram.*

Odată cu redescoperirea, în nordul Italiei, a tratatului *De Oratore* al lui Cicero, precum și *Brutus* sau *Orator,* liniile directoare ale speculației teoretice, inaugurate pe căi diferite de Salutati și Chrysoloras, vor căpăta noi stimuli. Ca discipol al lui Chrysoloras, dar și ca retor, Bruni încearcă să-și sistematizeze concluziile printr-un tratat despre traducere, primul de acest fel din perioada Renașterii, anume *De interpretatione recta* (1426).[8] O altă motivație, posibil secundară, în elaborarea acestui tratat a fost indignarea sa cu privire la o primire critică a traducerii sale a *Eticii Nicomahice.* Leonardo Bruni pare să fi fost primul care a folosit termenii *traductio* și *traducere,* termeni prin care îi va înlocui pe cei de *interpretare, vertere* și *convertere.* Termenii *traductio* și *traducere* insistă pe ideea actului de a transporta sau chiar de a transforma.[9]

De fapt, transformarea se află în miezul însuși al meditațiilor lui Bruni: „The best translator will turn his whole mind, heart, and will do his author, and in a sense be transformed by him." (*De interpretatione recta*) Însă, după ce-și pierde identitatea, traducătorul trebuie să și-o recâștige, putând face acest lucru numai dacă își stăpânește propria limbă:

> *Deinde linguam eam, ad quam traducere vult, sic teneat, ut quodammodo in ea dominetur et in sua totam habeat potestate.* (*De interpretatione recta,* cap. 11)[10]

În 1416, în prefața traducerii *Eticii Nicomahice* scria:

> *studiosum eloquentiae fuisse Aristotelem et dicendi artem cum sapientia coniunxisse, et Cicero ipse in multis locis testatur, et libri eius summo cum eloquentiae studio luculentissime scripti declarant.*[11]

Toate traducerile lui Bruni din Aristotel sunt retraduceri ale unor manuscrise medievale versificate. În calitate de traducător, s-a concentrat asupra a trei lucrări aristotelice din categoria *Libri morales.* Acestea constituiau o triadă de tip

---

7 Luca Bianchi, *op. cit.,* p. 52.
8 G. P. Norton, *op. cit.,* p. 185.
9 Jane Tylus, art. „Traductio", *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon,* B. Cassin et alii (ed.), Princeton U. P., 2014, p. 1153.
10 Ibid.
11 P. Botley, *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni,* Cambridge U.P., 2004, p. 43.

tradițional, care trata pe de o parte, *Mores, Res familiares, Res publica,* iar pe de alta, *Etica, Economia* și *Politica.*[12]

La baza acestei emfaze stă convingerea că traducătorii predecesori, mai precis scolasticii, nu cunoșteau îndeajuns latina clasică. Traducătorii umaniști aveau prejudecăți clasiciste, potrivit cărora termenii care nu erau consacrați de Cicero sau Quintilian erau necertificați din punct de vedere stilistic. Deși Bruni admitea neologismele introduse de Boethius în secolul VI, respingea terminologia unor traducători de secol XIII precum Robert Grosseteste sau William Moerbeke. Nu numai transliterările mai grosolane, de tipul *eutrapelia* sau *bomolochia,* ci și termenii care intraseră deja în latină sau în limbile vernaculare, utilizați deja în mod curent. Astfel, *politica* a fost înlocuită printr-o locuțiune cel puțin bizară: *scientia gubernandarum rerum publicarum,* iar *democratia* printr-o locuțiune ușor derutantă: *popularis potestas.*[13] Cu toate acestea, căutarea stilului, a eleganței, ceea ce îl animau pe Leonardo Bruni și epoca sa erau alături de adevăr, principiul frumosului. Aristotel rămânea retorul elocvent, care inspira traducătorul, cu atât mai mult cu cât era girat de însuși Cicero.

BIBLIOGRAPHIA

The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, Cambridge U. P., Cambridge, 2007

Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon, Barbara Cassin et alii (ed.), Princeton U. P., 2014

Essays in Renaissance Thought and Letters In Honor of John Monfasani, Brill, Leiden, 2015

Paul Botley, *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni,* Cambridge U. P., 2004

Glyn P. Norton, „Humanist Foundations of Translation Theory (1400–1450): A Study in the Dynamics of the World", *Canadian Review of Comparative Literature,* 1981

[12] Ibid., p. 42.

[13] L. Bianchi, *op. cit.,* p. 52.

LE RISORSE POST-ARISTOTELICHE DI UN CONCETTO ANTROPOLOGICO DI MASSIMO IL CONFESSORE: ΓΝWΜΗ

Claudiu George Tuțu

ΓΝWΜΗ. Post-Aristotelian sources of an anthropological concept of Maximus the Confessor (Abstract)

It is certain that any of the patristic researches regarding the thought of St. Maximus the Confessor must explore the philosophical, biblical and patristic roots of the *Maximian Corpus.* One of the purposes of the present article is to explore the temporary shadowing of Aristotle's legacy and the influence of Stoicism, until the moment of closure of the last Athenian philosophical school in the year of 529, by imperial decision. The main question is whether the issue of continuity or discontinuity in the use of the concept of γνώμη in the last Greek philosophy schools and the writings of St. Maximus the Confessor shows itself pertinent.

Keywords: Stoa, Middle Platonism, Neoplatonism, gnome, anthropology, Maximus the Confessor, patristic theology.

Se ci si avventura ad esplorare il mondo degli scritti di San Massimo il Confessore, il mondo che si apre davanti al ricercatore è uno formato da tre ambienti distinti e complementari: il mondo della filosofia antica, il mondo della Sacra Scrittura ed il mondo del cristianesimo antico, ossia gli scritti patristici. Il *Corpus Maximianum* è caratterizzato pertanto dalla triplice indole: filosofica, biblica e patristica.

Una delle tre radici che sta alla base dell'esistenza dei testi massimiani, sopraesposte, di conseguenza è la radice filosofica. Dopo le ricerche sui testi filosofici dei presocratici, di Platone e di Aristotele, siamo arrivati ad esplorare gli scritti dei pensatori che sono vissuti subito dopo l'imponente figura di Aristotele: gli stoici, i filosofi medioplatonici e neoplatonici.

È alquanto importante ricercare il periodo che si estende dall'apparizione del pensiero stoico fino al momento in cui vengono messi per iscritto gli scritti neoplatonici giacché tali scritti rappresentano, dopo la nascita del pensiero cristiano, veri e propri punti di forza. Il pensiero stoico ed il pensiero post-platonico rappresentano i piloni su cui verrà costruita ed a partire dal quale sarà abbellita tutta l'architettura del pensiero patristico ulteriore.

Quale è dunque il senso che viene assegnato al concetto di γνώμη negli scritti stoici, medioplatonici e neoplatonici? Possiamo parlare di un'ispirazione diretta dei suddetti testi sul pensiero massiamo, oppure San Massimo utilizza in modo distinto e personalizzato il concetto prima menzionato?

§ 1. La Stoa

Zenone di Cizio

Secondo il filosofo-biografo Diogene Laerzio[1], Zenone era nato da padre cipriota (di Cizio), magro, alto di statura e di pelle scura, con le gambe tarchiate, floscio, debole e in quanto alla formazione, ascoltò le lezioni di Cratete, Stilpone e Senocrate, nonché le lezioni di Polemone. Alla domanda sul come potrebbe vivere nel migliore dei modi ricevette la seguente risposta da parte di dio: „Sarebbe vissuto nel modo migliore se avesse rapporti con i morti. Zenone comprese il senso di queste parole e lesse le opere degli antichi*”*[2].

Opinione. Dopo la brevissima presentazione della figura del fondatore dello stoicismo, è utile affermare che nei suoi scritti, che ci sono pervenuti in forma frammentaria, γνώμη ricorre solo una volta. Posidonio riporta in maniera indiretta le parole di Zenone che ci fanno capire che la visione o le teorie sulle passioni umane del fondatore dello stoicismo non sono diverse da quelle di Crisippo: „Ecco, dunque, la definizione del dolore data da Zenone che non è diversa da quelle altre numerose delle passioni messe poi per iscritto da Crisippo: esse confutano l'opinione (τὴν γνώμην) di costui."[3]

Cleante

Cleante era originario di Asso nella Troade e al tempo della sua entrata nella scuola stoica aveva già un'età considerevole, intorno ai cinquant'anni; proveniva da una famiglia poverissima e per mantenersi dovete prestare lavori assai difficili come operaio giornaliero; fu designato da Zenone suo successore e per trent'anni rimase a capo della scuola stoica; secondo le testimonianze dei suoi discepoli, in Cleante vi fu un perfetto accordo tra vita e dottrina[4].

Sapienza. Il primo testo che andremo ad analizzare tocca da vicino la sensibilità più profonda dell'autore stoico Cleante. Secondo le interpretazioni degli antichi e dei ricercatori moderni: «in Zenone e in Crisippo non troviamo nulla che ci indichi che Zeus per loro fosse qualcosa di più che un nome. Ben diverso è il caso del greco Cleante, nel cui *Inno a Zeus* la religiosità stoica ha trovato la sua espressione più individuale."[5]

Infatti, nell'inno dedicato a Zeus troviamo per la prima volta la γνώμη nei frammenti di Cleante: „Ma tu, o, Zeus, dispensatore di tutti i doni, addensatore di nubi, dalla vivida folgore libera gli uomini dalla rovinosa ignoranza; poi, o padre,

---

1 D. Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi,* Milano, 2006, p. 729.
2 Laerzio, *Vite e dottrine,* 729.
3 Zenone di Cizio, *Stoicorum veterum fragmenta,* H. F. A. von Armin (ed.), Stuttgart, 1964, p. 52.
4 M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* Milano, 2005, pp. 34–35.
5 Pohlenz, *La Stoa,* 217.

scacciala dall'anima e fa sì che alla fine si incontri la sapienza (γνώμης) a cui tu stesso ti affidi per governare il tutto secondo giustizia "[6].

Senza dubbio dunque che la parola più adatta per tradurre questo passo è *sapienza* (di Zeus), chiesta e desiderata dagli uomini.

Crisippo

Nacque a Soli o a Tarso, essendo uno dei più conosciuti ed apprezzati discepoli di Cleante; segui le lezioni di Zenone e Cleante e poi, mentre il suo maestro era ancora in vita, Crisippo si staccò da lui e divenne eminente in filosofia. Malgrado tale distacco ed allontanamento, non smesse mai di venerare Cleante, considerandolo un uomo beato. È stato stimato dai suoi contemporanei per la sua acuta dialettica, senza però avere mai perfezionato uno stile espressivo e convincente[7].

Intelligenza. Prima di andare a ricercare il testo, l'unico peraltro, che riporta una possibile traduzione di γνώμη con il concetto di *mente,* vorrei fare una premessa metodologica. Il concetto che a noi interessa si ritrova nei frammenti che si rifanno a Crisippo per un numero di trenta ricorrenze. Solo due volte, tuttavia, l'uso del termine può essere incontrato in quanto espresso direttamente dall'autore stoico. Tutte le altre volte sono i commentatori di Crisippo che usano γνώμη, attribuendolo, indirettamente, al nostro autore.

Pertanto, la via della sensazione è utilissima nella diagnosi di una malattia se è accompagnata dalla mente (γνώμη), nell'indagine di tutti i sintomi: „è bene fare la diagnosi a partire da ciò che c'è di simile o di diverso rispetto all'ordine naturale nei sintomi che si manifestano nel corpo malato. E questi sono gli oggetti dei sensi; non però quelli colti con superficialità o mal compresi o addirittura fraintesi secondo una delle sensazioni, ma quelli colti nel giusto modo, con piena comprensione per via di ciascun senso e con l'intelligenza (καὶ τῇ γνώμῃ)"[8].

Un importantissimo frammento citato da Galeno di Pergamo ci porta a conoscenza della definizione che Crisippo dava all'intelligenza, cercando di offrire una descrizione alquanto esaustiva: „Dopo tutti i tipi di sensazione, pose l'intelligenza (τὴν γνώμην): ciò che gli uomini abitualmente intendono col termine mente, intelletto, senno, ragione."[9]

Troviamo qui uno dei tratti profondi del pensiero filosofico greco di tradizione socratica: il filosofo scruta, pensa e da nome ad una realtà che generalmente e abitualmente *gli uomini* chiamano, senza rifletterci troppo, in un modo o in un altro.

Come affermato prima, vorremmo offrire, in breve, alcuni passi che riportano il lemma γνώμη con altri sensi, senza tuttavia avere la certezza che il nostro autore stoico abbia veramente utilizzato il concetto nei suoi discorsi filosofici. La raccolta

---

6 Cleante di Asso, *Stoicorum veterum fragmenta,* H. F. A. von Armin (ed.), Stuttgart, 1964, p. 123.
7 Laerzio, *Vite e dottrine,* 909.
8 Crisippo, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Armin,* R. Radice (ed.), Milano, 1998, p. 109.
9 Crisippo, *Stoici antichi,* 120.

dei testi qui citati sono raggruppati sotto lo stesso nome di *Frammenti* di Crisippo, mentre sono spesso passi ripresi da autori che parafrasano lo stoico. Tali passi ed autori sono: Clemente Alessandrino[10], Sesto Empirico[11], Galeno di Pergamo[12] e Filone di Alessandria[13].

§ 2. Il Medioplatonismo

Arrivati a questo punto, cerchiamo di fare una brevissima introduzione nel mondo della filosofia medio-platonica, prima di analizzare i testi dei singoli autori.

Il termine medio-platonismo designa quella corrente filosofica, d'ispirazione platonica, dominante per tutto l'arco dei primi due secoli dell'età imperiale e che favorirà la nascita di un'altra scuola di pensiero, il neo-platonismo[14]. Secondo il Lilla, due sono le caratteristiche principali del medio-platonismo: „La forte coloritura religiosa, perfettamente concordante con l'epoca; e il sincretismo culturale."[15]

Attico

Stando alle poche testimonianze che ci sono arrivate sul presente filosofo medio platonico, potremmo dire col Des Places che Attico è uno di quegli autori della fine del II secolo sulla cui vita sappiamo poco o niente[16].

Sappiamo che fu uno dei più apprezzati autori di Platone di questo periodo e sappiamo ancora che: „Fu un accanito difensore della dottrina di Platone e avversario di Aristotele. Plotino lesse i suoi scritti nelle proprie lezioni, Eusebio di Cesarea lo apprezzò e lo utilizzò largamente. Anche Proclo lo cita di frequente nel suo commentario al *Timeo."*[17]

Opinione. Così come abbiamo visto nei capitoli precedenti, anche nei frammenti di Attico la γνώμη riveste il significato di opinione comune, punto di vista o parere nelle più delle volte. Una prima volta che potremmo utilizzare questa traduzione è in un passo in cui Attico lancia le sue critiche contro Aristotele e i peripatetici perché „l'insieme della filosofia, secondo l'opinione comune dei filosofi (κοινῇ γνώμῃ), promette agli uomini la felicità (…)"[18].

C'è un altro passo importante che ci offre la possibilità di tradurre la γνώμη con opinione nel contesto della critica fatta da Attico ad Aristotele ed Epicuro sul

[10] Crisippo, *Stoici antichi,* 116, 323.
[11] Crisippo, *Stoici antichi,* 119.
[12] Crisippo, *Stoici antichi,* 146, ed. cit., pp. 274–275, 199.
[13] Crisippo, *Stoici antichi,* 231.
[14] S. Lilla, *Introduzione al Medio Platonismo,* Roma, 1992, p. 5.
[15] Ibid., p. 5.
[16] Atticus, *Fragments,* E. des Places (ed.), Paris, 1977, p. 7.
[17] G. Reale – D. Antiseri, *Storia della filosofia,* vol. II, Milano, 2008, p. 455.
[18] Attico, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze, Frammenti,* R. Radice (ed.), Milano, 2015, p. 721.

problema della Provvidenza. Secondo Attico, Epicureo ed Aristotele sbagliano quando affermano che gli dei non si occupano degli uomini che vivono sulla terra, i quali vivono come se fossero esiliati, dimenticati ed abbandonati: „Per provare che veramente è questa l'opinione del nostro uomo (τῆς γνώμης τοῦ ἀνδρός), si mostra che egli tolse agli dei ogni azione su di noi, l'unico mezzo per il quale l'esistenza degli dei ottenga una fede legittima"[19].

Progetto divino. Com'è possibile, si chiede Attico nel quarto frammento, che ci siano degli artisti ed architetti che siano capaci di creare cose dal niente, mentre Dio, che è il re supremo e l'artigiano per eccellenza, sia incapace di generare il mondo e la vita? E ancora: se Dio genera il mondo, Dio essendo il Dio eterno, forse che il mondo sparirà ad un certo punto? „Molte delle cose che sono il frutto dell'azione e della volontà umana, genti, città, opere, sopravvivono per un tempo incalcolabile dopo che è sparita la volontà creatrice, e ciò che ha partecipato ai progetti di dio (τοῦ θεοῦ γνώμης), che è nato grazie e a causa di lui, quella cosa, dunque, dato che l'autore c'è sempre, sparirà e non sussisterà?"[20].

E poi, lo stesso autore continua: „Quale potenza avràno scontrato i progetti di Dio (τὴν τοῦ θεοῦ γνώμην)"[21].

I passi qui esposti colpiscono il lettore per la profonda somiglianza con il pensiero cristiano di questo periodo. Vediamo che in quest'epoca il pensiero filosofico è molto interessato del rapporto di Dio con il mondo e l'essere umano. Questo e il successivo periodo rappresentano, senza dubbio, uno dei periodi più fecondi sia per la speculazione filosofica, sia per la speculazione teologica cristiana.

Pensiero. Tra i pochi frammenti che ci sono rimasti dall'appassionato filosofo medio platonico, il frammento numero due si distingue per acutezza ed intensità della critica rivolta allo Stagirita. Secondo Attico, la virtù e il bene sono cose ferme e altamente belle, non mancano di niente in rapporto alla felicità, mai diminuiscono, neanche in caso di tribolazioni e perciò non possono essere divise né in tre, né in quattro né in più categorie, così come Aristotele faceva: „E anche se tu riuscissi a dividere i beni secondo le dieci categorie, in dieci specie, in che rapporto sarebbero queste lezioni con il pensiero di Platone (τὴν Πλάτωνος γνώμην)?"[22]

Numenio

Sull'importante figura di Numenio di Apamea troviamo utile riportare la presentazione del filosofo, ideata da uno dei più autorevoli studiosi italiani del medio platonismo: „Nella filosofia sincretistica del II secolo d.Cr. un posto di rilievo è occupato da Numenio di Apamea, definito pitagorico, ma non separabile dal medioplatonismo. Egli è non solo uno degli esponenti di spicco del cosiddetto *mirage oriental,* un sostenitore cioè della tesi della derivazione della filosofia greca dalla sapienza dei

[19] Attico, *Frammenti,* 733.
[20] Attico, *Frammenti,* 741.
[21] Attico, *Frammenti,* 741.
[22] Attico, *Frammenti,* 7.

più antichi popoli orientali, ma, con il suo sistema metafisico basato sui *tre dei,* precorre, fatte salve alcune importanti differenze, il sistema plotiniano delle tre ipostasi"[23].

Volontà. Nel ventiquattresimo frammento attribuito a Numenio, troviamo un'ironica critica rivolta agli Accademici, per primi e poi agli epicurei e stoici. Certo, secondo Numenio, è da apprezzare il pensiero di Speusippo, Senocrate e Polemone che difesero ed approfondirono il pensiero del loro maestro, Platone, mentre sono da confutare e da trattare con indifferenza i filosofi che seguono ai veri platonici, che oggi vengono identificati con l'*Accademia Media,* i quali introducono cose stranissime e dogmi altrettanto bizzarri come l'ἐποχή (sospensione del giudizio)[24].

Se gli Accademici sono da combattere a causa delle loro novità assurde, gli Epicurei invece sono da confutare per il loro conservatorismo cieco e i loro pregiudizi ortodossi come criteri di ricerca della verità. Numenio ci informa che „la scuola di Epicuro somigliava ad uno Stato vero, senza la minima sedizione, animato da un solo spirito e da una sola volontà (ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην)"[25].

Celso

L'ultimo dei medioplatonici che analizzeremo sarà l'autore del primo scritto contro i cristiani, Celso di Alessandria. Secondo gli studiosi, „Celso è diventato famoso soprattutto perché, per primo, scrisse un'opera contro i cristiani, dal titolo *Alethes Logos* (intorno al 177–179 d.Cr.), di solito tradotto con *Discorso vero,* ma la traduzione dovrebbe essere *Il vero Logos,* in quanto Celso respinge la tesi cristiana che identifica il Logos (in senso greco) con Dio fattosi uomo in Cristo. L'intento di Celso, infatti, era quello di confutare la nuova visione del mondo che i Cristiani diffondevano, allo scopo di riaffermare la validità della visione del mondo dell'antichità, in modo particolare di quella platonica"[26].

Prima di passare all'analisi dei testi che riportano la γνώμη, vorrei fare un'ultima precisazione sulla figura di Celso e dire che a differenza dei filosofi platonici che lo precedettero: „che considerano Dio come un'intelligenza pensante, Celso, anticipando quella che sarà la posizione di Plotino e della maggioranza dei neoplatonici successivi, pone Dio al disopra dell'intelligenza e dell'essere in quanto lo considera come la loro causa"[27].

Volontà (Divina). Stando ai testi, tramandataci frammentariamente, della confutazione di Origene fatta a Celso, sembra che il significato che stiamo per esporre sia il più comune e il più usato.

---

23 Lilla, *Introduzione,* p. 100.

24 Cf. Numenio, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze, Frammenti,* R. Radice (ed.), Milano, 2015, pp. 1393–1395.

25 Cf. Numenio, *Frammenti,* 1395.

26 G. Reale – D. Antiseri, *Storia della filosofia,* vol. II, ed. cit., p. 455.

27 Lilla, *Introduzione,* ed. cit., p. 79.

Incontriamo per la prima volta γνώμη nel secondo capitolo dell'opera *Contro i Cristiani* nel contesto in cui il medioplatonico accusa i cristiani di apostasia dalla tradizione ebraica e dimostra loro che Gesù non è Dio e che le prove che essi adducono per dimostrarne la divinità sono assurde e ridicole. Celso afferma: „Dio stesso tramò contro i suoi compagni di mensa rendendogli traditori e sacrileghi? Che se questa era la sua decisione e se patì la pena ubbidendo al padre, allora è chiaro che per lui, in quanto Dio e in quanto liberamente disposto, non dovette essere né doloroso né penoso ciò che sperimentò di sua volontà (τὰ κατὰ γνώμην)."[28]

Cercheremo di riportare il contesto largo del secondo e del terzo uso di γνώμη e diremo che il capitolo V, VI e VII si concentranno su due domande con valore confutativo: quale è la vera divinità e come si può valutare la concezione che di essa hanno i cristiani? Celso cerca di rispondere a queste domande provando a mostrare come le varie proposizioni della dottrina cristiana siano fraintendimenti dei profondi insegnamenti dei sapienti e dei filosofi greci e come non abbiano quindi alcun fondamento ragionevole. Ecco perché, secondo Celso, i cristiani, respingendo la scienza, pretendono la fede cieca! I concetti di *creatore, creazione, paradiso* sono corruzioni di altrettanti concetti esposti dai filosofi con tutta un'altra dottrina e chiarezza[29].

Dopo che l'alessandrino critica la contraddizione logica del libro della Genesi, che parla del giorno e della notte prima della creazione del sole e della luna (che, appunto, fondano l'idea di giorno e notte), passa a criticare un'altra contraddizione che secondo lui è clamorosa: da chi ha preso il Dio cristiano la luce, se esisteva solo lui? Da un altro Dio maledetto, forse, più grande e più forte di lui? È ovvio che il filosofo, in questo passo pensi alla creazione della luce in un senso, potremmo dire, derivato e non in senso creazionista: „Se poi c'era un avversario del grande dio, cioè un dio maledetto, che creava il mondo contro la sua volontà (παρὰ τὴν ἐκείνου γνώμην), perché gli diede in prestito la luce?"[30].

La critica rivolta ai cristiani non cessa di essere ostile, cosicché, dopo le critiche alle categorie creazioniste dei cristiani, si passa alle implicazioni filosofico–politiche della visione cristiana. Perché non si possono servire due padroni, si chiede Celso retoricamente? La visione cristiana è insostenibile: non onorando i demoni terrestri (e implicitamente la divina maestà dell'imperatore), sull'aiuto e sul governo dei quali si regge la società civile e politica, i cristiani diventano nemici pubblici, nemici dello Stato: „Prima chiederò loro perché non si debba prestar culto ai demoni, dal momento che tutto è governato secondo la volontà di Dio (κατὰ γνώμην τοῦ Θεοῦ) e da lui proviene ogni provvidenza."[31]

---

[28] Celso, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze,* R. Radice (ed.), Milano, 2015, p. 1197.
[29] Celso, *Frammenti,* cap. 5; 6; 7.
[30] Celso, *Frammenti,* 1295.
[31] Celso, *Frammenti,* 1325.

§ 3. Il Neoplatonismo

Plotino

Prima di continuare la ricerca dei diversi sensi, vorrei fare una brevissima introduzione alla personalità e alla formazione del filosofo che fu considerato il fondatore della scuola filosofica Neoplatonica.

Secondo lo Faggin: „La presenza di Plotino e della sua scuola a Roma nel III secolo non è soltanto una validissima testimonianza della vitalità e della continuità del pensiero platonico, ma è soprattutto l'espressione di un grande equilibrio spirituale in un'epoca di disorientamento e di angoscia.*”*[32] Da rilevare sarebbero lo stile del famoso filosofo e le sue diverse fonti e risorse.

Stando alle ricerche dello stesso Faggin, Plotino avrebbe nutrito il suo originale pensiero non soltanto di testi platonici, che conosceva in modo intimo, ma anche degli scritti delle diverse correnti filosofiche da Platone in poi, fino al terzo secolo d.C.: l'ermetismo, Filone di Alessandria, il platonismo medio, il neopitagorismo, gli oracoli caldaici, aristotelismo, stoicismo, epicureismo, scetticismo e, di più, testi di ispirazione orientale e gnostica[33].

Di fronte ad un tale illustre personaggio, fare una ricerca sull'uso di un unico concetto rischia di fare la stessa fine di una goccia d'acqua in un oceano. Ciononostante, non esitiamo a chiedere a Plotino in che modo usava il ricco concetto di γνώμη durante le sue conferenze pubbliche, in parte messe per iscritto da se stesso e poi riscritte e sistemate dal suo fedele discepolo, Porfirio**.**

Volere. Plotino, parlando della felicità, cerca di chiarire ai suoi discepoli, nella prima Enneade, che cos'è la felicità, chi la può ottenere e in che modo. Durante la meravigliosa esposizione dei temi, il filosofo di Licopoli fa una distinzione raffinata e profonda tra la felicità che appartiene alla sfera dell'essere, del proprio essere, e tra le sfortune e le contrarietà che appartengono alla sfera della contingenza. Perciò, secondo il maestro neo-platonico, l'uomo non può considerare ferita dalle sfortune di questo mondo la sua felicità, perché altrimenti: „Ogni giorno l'uomo muterebbe e perderebbe della sua felicità, come quando egli rimane privo di un figlio o delle sue ricchezze. E mille altre sventure gli possono capitare contro il suo volere (κατὰ γνώμην), ma esse non gli possono rapire il fine già raggiunto."[34]

Animo. Il libro in cui appare per la prima ed ultima volta il senso di *animo* è la seconda Enneade. Qui assistiamo ad un discorso in cui l'autore fa uno sforzo non soltanto speculativo per dimostrare la sua tesi, ma si appella anche a delle metafore, epiteti e descrizioni degne della più alta letteratura. Il passo colpisce ancora di più se prendiamo atto dell'idea di fondo e cioè un tema molto caro anche all'apologia cristiana: l'essere provenuto, derivato dalla Suprema Intelligenza, cioè tutto il Cosmo,

---

32 Plotino, *Enneadi,* G. Faggin (ed.), Milano, 2004, p. XIX.
33 Plotino, *Enneadi,* XIX.
34 Plotino, *Enneadi,* 20.

rende testimonianza in modo sublime ed incontrastabile della sua origine sovra-celeste: „Ma chi ha un animo (τὴν γνώμην) così torpido e così indifferente a tutto che, guardando tutte le bellezze del mondo sensibile, le sue proporzioni, la sua perfetta regolarità e lo spettacolo offerto dalle stelle anche se così lontane, non ammiri, né onori, colmo di sacro tremore, quelle cose e quelle da cui esse derivano?”[35].

Opinione. Passiamo adesso ad un altro importantissimo passo di Plotino in cui andremo a trovare γνώμη per una sola volta. Stavolta, l’interesse del passo è il tema che ha fatto strada fino ai nostri giorni: il rapporto tra il tempo degli dei e il nostro tempo o per usare i termini plotiniani: eternità, Anima Universale e tempo degli uomini. Certo che in questo caso, un discorso sul tempo non può non prendere in considerazione il pensiero aristotelico, anzi l’opinione di Aristotele, secondo cui il tempo degli uomini è misura del movimento e allo stesso momento, contraddittoriamente secondo Plotino, il tempo degli uomini è misurato dal movimento stesso (secondo lo stesso Aristotele): „Perciò alcuni furono condotti a dire che esso era la misura del movimento e non che era misurato dal movimento e poi ad aggiungere che esso, così com’è, è misurato dal movimento senza dire però che ciò è per esso accidentale, dicendo così in modo completamente inverso. Ma forse essi non hanno detto ciò in questo modo, ma siamo noi che non comprendiamo; e quando essi affermano recisamente che la misura è nella cosa misurata, noi non possiamo comprendere la loro opinione (γνώμης).”[36].

Trapela da questo brano, indiscutibilmente, una conoscenza autentica del corpus aristotelico, un profondo pensiero speculativo di Plotino, una meravigliosa capacità di sintesi, tutto abbellito da un attraente stile ironico-sapienziale.

Argomento. Plotino indaga, specula e ricerca largamente nell’ottava e nella nona parte della sesta Enneade l’essenza dell’Uno. Il capitolo che a noi risulta di un particolare interesse, cioè l’ottavo sottocapitolo della sesta Enneade, indaga il raporto dell’Uno con le cose, la precedenza dell’Uno rispetto all’esistenza degli esseri e soprattutto viene analizzata la capacità del linguaggio e della mente umana di riferire l’essere di Dio. Anzi, secondo il filosofo di Licopoli, Dio non è semplicemente l’essere, ma *è com’è*[37]. Proprio per questo fatto, dobbiamo essere modesti e riconoscere che alla fine l’essenza di Dio sfugge a qualsiasi categoria umana e perciò: „Dobbiamo andarcene in silenzio e, messi in imbarazzo dai nostri argomenti (τῇ γνώμῃ), sospendere ogni ricerca”[38].

Ma perché, ci potremmo chiedere, Plotino non concede alcuna possibilità alla mente umana di arrivare alla conoscenza dell’essere dell’Uno? Perché non potremmo arrivare a dire e a pensare veramente l’intimità della sua essenza? Considero che valga la penna riportare qui la spiegazione filosofica attraverso la quale l’intuizione prima espressa si chiarisce: „è necessario pensare che ogni indagine riguarda

[35] Plotino, *Enneadi,* 28.
[36] Plotino, *Enneadi,* 40.
[37] Plotino, *Enneadi,* 73.
[38] Plotino, *Enneadi,* 73.

o l'essenza, o la qualità, o la causa, o l'essere. Il suo essere, nel senso in cui diciamo che è, lo ricaviamo dalle cose che sono dopo di lui; cercarne la causa vuol dire cercare un altro principio – ma del Principio universale non esiste principio; cercarne la qualità vuol dire cercare gli accidenti di un essere che non ha accidenti; quanto all'essenza, essa mostra piuttosto che è necessario non indagare più nulla su di lui; questo solo, se ci è possibile, abbiamo imparato: che non ci è permesso attribuirgli alcun predicato."[39]

Pensiero. Assistiamo, nel nono capitolo della seconda Enneade, ad un discorso apologetico plotiniano, anti-gnostico, di un altissimo interesse per i nostri studi. Siamo testimoni della rabbia del neoplatonico di fronte alle pretese degli gnostici: nel nome di Platone, secondo costoro, il mondo intelligibile è causa del male di tutto ciò che è, perciò il mondo sensibile si contrappone all'Uno, il sensibile essendo diventato oggetto di disprezzo.

Nel frammento che segue, Plotino insegna che le impressioni esteriori, anche se sono piacevoli, non devono né turbare né sottomettere la vista e la mente. Infatti, le nostre anime, che sono parte dell'Anima dell'universo, non possono, né devono essere turbate. A questo fine dunque, „noi, quaggiù, respingiamo con la virtù i colpi esterni, rendiamoli meno forti con grandi pensieri (ὑπὸ μεγέθους γνώμης), si che diventino innocui sotto la nostra forza."[40]

Andiamo ad individuare lo stesso senso in un altro passo delle *Enneadi* di Plotino, più precisamente nella terza *Enneade* dove ci si confronta con un problema che sarà molto dibattuto anche nel mondo cristiano, contemporaneo e successivo all'epoca dei testi che stiamo leggendo: la Provvidenza e il Male.

Secondo il filosofo, la Provvidenza universale non è altro se non la conformità del mondo all'Intelligenza. Di più, se il mondo viene guardato nella sua totalità, l'essenza dell'universo sensibile è la sua partecipazione dell'Intelligenza e della Ragione. E allora, ci potremmo chiedere, come mai l'esistenza dei mali? I mali, visti in questa prospettiva, non hanno altra ragion d'essere se non di essere in funzione del bene, scoperto e riscoperto, qualitativamente, ancora più grande. A questo punto, il fatto che i malvagi comandano e guidano il mondo non è un controargomento, proprio perché costoro non fanno parte dell'ordine del mondo naturale, ma sono appoggiati da uomini vili.

In questo contesto viene espressa una cruda verità: „Non tocca a Dio combattere per i pacifici: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che prega, perché raccolgono frutti non quelli che pregano, ma coloro che coltivano la terra, né sono sani coloro che non si prendono cura della loro salute (…). E poi sarebbe ridicolo compiere secondo il proprio pensiero (γνώμη) tutto ciò che riguarda la vita e, benché queste azioni non siano come piace agli dei, esigere la salvezza propria degli dei senza fare quanto gli dei comandano per la nostra salvezza."[41]

[39] Plotino, *Enneadi,* 74.
[40] Plotino, *Enneadi,* 28.
[41] Plotino, *Enneadi,* 30.

Incontriamo un'altra volta γνώμη con il presente significato nel contesto della descrizione delle differenze e dei contrasti tra l'eternità ed il tempo. Dopo essersi chiesto che cos'è l'eternità, Plotino afferma con certezza che l'eternità non è l'Intelligenza e che l'eternità potrebbe essere descritta come vita piena, intera ed indivisibile, infinita e completa. Interpretando e riportando Platone, l'eternità è descritta in questi termini: „Poiché questa natura così bella ed eterna è presso l'Uno e viene da Lui e va a Lui senza mai allontanarsene, ma rimane sempre presso di Lui e in Lui vive in modo conforme alla sua legge, per questo, io credo, è stato detto da Platone con bellezza e profondità di pensiero (τῇ γνώμῃ) che 'l'eternità resta nell'Uno'; sicché essa non solo si riconduce all'Uno di per se stessa, ma piuttosto è la vita dell'essere che circola intorno all'Uno."[42]

Un altro testo che riporta il senso di *pensiero* del greco γνώμη è un passo della quarta Enneade in cui viene messo in discussione il rapporto tra la nostra anima e l'Anima del Tutto. Le domande fondamentali per capire questo passo potrebbero essere: la nostra anima è parte dell'Anima Universale? Se lo è, in che rapporto stanno le due realtà?

A questo punto, Plotino, per dimostrare la sua tesi, cioè che l'anima umana è parte dell'Anima Universale, interpreta un passo del *Timeo*[43] di Platone in cui: „Egli (Platone) rende molto chiaro il suo pensiero (τῆς γνώμης) nel *Timeo,* dove il Demiurgo, una volta nata l'Anima del mondo, crea le rimanenti anime del mondo attingendo dallo stesso cratere, donde aveva avuto origine anche l'Anima dell'universo, e crea omogenea anche ogni altra, assegnando ad esse una differenza di secondo e di terzo grado"[44].

Concludiamo il presente capitolo con un consiglio di Plotino rivolto a coloro che vogliono e cercano di filosofare e non possono cominciare con l'Uno, che è aldilà di ogni pensiero e mente: „Ma se tu, poiché Egli non è nulla di tutto questo, cadi col tuo pensiero (τῇ γνώμῃ) nell'indeterminatezza, fissa tuttavia lì il tuo punto di vista e da quello comincia a contemplare. Ma nel contemplare, non rivolgere al di fuori il tuo pensiero. Egli infatti non è un punto qualsiasi, privando gli altri di sé, ma è presente in chi può toccarlo e in chi non può non è presente"[45].

Siamo di fronte ad un altro argomento che diventerà indispensabile per la tradizione cristiana. Se qualcuno, volendo arrivare all'Uno farà giustamente fatica a capire che cos'è l'Uno, in quanto l'Uno supera l'essere, non riuscendo, dovrà volgere il suo sguardo verso la propria anima, verso la propria intimità che parla in modo intimo ed intelligente dell'Unico Principio. È questo, secondo il filosofo di Licopoli, l'unico inizio possibile di un cammino filosofico. Solo a partire dalla propria anima si potrà scoprire cos'è l'Uno.

---

[42] Plotino, *Enneadi,* 31.
[43] Platone, *Timeo,* 41d, E. V. Maltese (ed.), Roma, 1997, p. 571.
[44] Plotino, *Enneadi,* 42.
[45] Plotino, *Enneadi,* 75.

Porfirio

La personalità di Porfirio è senz'altro complessa e nello stesso momento intrigante. Secondo gli studiosi „Ha interessi poliedrici e di conseguenza va visto nelle sue varie facce. In particolare, Porfirio ha cercato di operare una mediazione fra l'henologia (la metafisica dell'Uno di Plotino) e l'ontologia (la metafisica dell'essere di stampo aristotelico), con esiti anche in questo caso non accolti dai neoplatonici pagani e invece accettati dai pensatori cristiani."[46]

Opinione. Sulla figura di Pitagora, prima e dopo Platone, si potrebbe dire, si conosceva poco o niente. Saranno le opere di Porfirio e Giamblico che cercheranno di descrivere in modo esaustivo le caratteristiche di base che fecero del filosofo che attivò a Crotone uno sciamano sotto un doppio aspetto: religioso e scientifico[47].

È proprio nel testo che descrive la vita e l'attività di Pitagora che troviamo per la prima volta γνώμη con il senso di opinione nel contesto delle interpretazioni delle sentenze, interpretazioni operate da Porfirio: „Non seguire la grande strada, (sentenza) nella quale si opponeva al seguire l'opinione della folla (τῶν πολλῶν γνώμαις), chiedendo di attaccarci alla poca gente coltivata."[48]

Troviamo un'altra volta lo stesso uso di γνώμη in un trattato porfiriano che rappresenta la: „Pietra miliare del vegetarianismo antico della tradizione pitagorico-platonica, dato che l'ecologismo e il pensiero verde – sempre più diffusi in una certa èlite culturale – hanno fatto dell'animalismo e della dieta vegetariana uno dei loro principi cavalli di battaglia."[49]

Il filosofo di Tiro, che visse però la maggior parte della sua vita a Roma ed in Sicilia, teorizza l'astinenza dalla carne degli animali in base alla loro partecipazione all'Anima Universale che vivifica la natura[50]. Questo fatto però non deve trattenerci, sacerdoti ed partecipanti ai culti divini, di sacrificare la carne degli animali agli dei; anzi, sembra che il moltissimo sacrificio piaccia davvero agli dei: „Non a torto dunque ritengo che sia cosa piissima fare moltissimi sacrifici, poiché il sacrificare sembra piaccia agli dei. E qual città mai ci sarebbe se tutti i cittadini avessero questa opinione (τὴν γνώμην)?"[51].

Qui, il discorso per la difesa di una dieta vegetariana si scontra con la concezione religiosa di quel tempo, secondo la quale la mancanza dei sacrifici corrisponde alla sparizione della città stessa. Perciò, ogni eccesso vegetariano deve essere evitato.

Mente. Se accettiamo l'anno della morte di Origene (254 a Tiro) e la data di nascita di Porfirio (233 a Tiro), scopriamo che Porfirio avrebbe potuto incontrato, conosciuto ed ascoltato Origene a Tiro. Di più, se accettiamo come autentiche le testimonianze raccolte da von Harnack, sembra che il filosofo di Tiro sia stato, nella

---

46 G. Reale – D. Antiseri, *Storia della filosofia,* vol. II, ed. cit., p. 559.
47 Porphyre, *Vie de Pythagore,* E. des Places (ed.), Paris, 1982, p. 10.
48 Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* M. Vannini (ed.), Firenze, 2017, p. 12.
49 Porfirio, *Astinenza dagli animali,* G. Girgenti – R. Sodano (ed.), Milano, 2005, p. 17.
50 Porfirio, *Astinenza dagli animali,* 17.
51 Porfirio, *Astinenza dagli animali,* 2.

sua gioventù, cristiano. Stando alle stesse ultime testimonianze siamo informati che fin da giovane, Porfirio abbandonò la fede in Gesù Cristo e cerco la sapienza prima sotto la guida di Longino, ad Atene e poi con Plotino a Roma[52].

Capiamo in seguito la doppia radice dell'opera di Porfirio: da una parte – un intima conoscenza del pensiero cristiano, dall'altra parte – l'incolmabile odio verso la religione abbandonata, che diventa mira di una impostazione filosofica. Secondo alcuni studiosi, „tutta la produzione porfiriana presenta uno sfondo anticristiano"[53].

Il significato di *mente* è accennato all'interno di un testo molto polemico, anticristiano, in cui il filosofo cerca di confutare le critiche cristiane rivolte contro il culto degli dei greci. L'idea che i Greci credono che nelle statue ci sia una qualche divinità non è tanto scarsa quanto la teologia cristiana dell'Incarnazione, tramite la quale Dio avrebbe potuto scendere ed abitare nel ventre di una donna. Riportiamo però il testo stesso che si distingue per la sua forza espressiva: „E anche se uno dei Greci avesse la mente (τὴν γνώμην) così vuota, da credere che gli dei abitino dentro le statue, avrebbe un'idea più pura di colui che crede che il divino sia entrato nel ventre della vergine Maria, sia diventato embrione e, dopo la nascita, sia stato avvolto in fasce, pieno del sangue della placenta e della bile e di sostanze ancora più disgustose di queste."[54]

Volontà. Potremmo attribuire il significato di *volontà* alla γνώμη in un passo in cui viene difesa la tradizione del culto pagano di sacrificare degli animali agli dei. Il brano fa parte dell'opera prima menzionata (*Sull'astinenza dagli animali*) in cui il filosofo, dopo aver elencato alcuni momenti della storia in cui gli dei stessi hanno chiesto agli uomini di mangiare carne, conclude con sicurezza riguardo al culto dovuto agli dei: „E che questa non sia nata per la volontà degli uomini (οὐ γνώμῃ ἀνθρώπων) ma per volontà del dio, lo dimostrò l'evento di allora."[55]

Un altro brano che ci interessa fa parte del *Contro i cristiani* ed è il testo che riporta la tagliente critica indirizzata a Paolo e Pietro e nondimeno a Gesù stesso. Seguendo una logica serrata, Porfirio mette in luce le parole dei due apostoli e la loro fine e allo stesso tempo colpisce la chiesa cristiana nel punto escatologico più rilevante: la seconda venuta di Cristo sembra essere così piena di senso come lo sono le promesse vuote di Pietro e Paolo: „Vediamo poi quel detto di Paolo: il signore in visione durante la notte disse a Paolo: non temere, ma parla, perché io sono con te e nessuno ti attaccherà per farti del male. E non era ancor a Roma che fu arrestato e gli tagliarono la testa, questa persona scaltra che diceva: noi giudicheremo gli angeli; e tuttavia anche Pietro, che aveva avuto il compito di pascolare gli agnelli, viene crocifisso ed inchiodato in croce.(…) ciò non è degno della volontà di Dio (οὐκ ἄξιον θεοῦ γνώμης), ma nemmeno (della volontà) di un uomo pio, per la cui venerazione

[52] Porfirio, *Contro i cristiani,* G. Muscolino (ed.), Milano, 2009, p. 18.
[53] Porfirio, *Contro i cristiani,* 20.
[54] Porfirio, *Contro i cristiani,* 2.
[55] Porfirio, *Astinenza dagli animali,* 14.

e fede una moltitudine di uomini viene inumanamente uccisa, mentre la sua attesa risurrezione e venuta rimane ignota."[56]

Animo. Nei testi di Porfirio troviamo una diversità di significati, tutti con riferimento allo stesso concetto di γνώμη, tuttavia il senso che sicuramente abbonda nei suoi testi è quello di *animo.*

I primi testi che rivestono il concetto γνώμη del significato di *animo* sono i passi della polemica ed anti-cristiana *Lettera a Marcella.* Già dalle prime righe dei frammenti sopravissuti, Porfirio riprende una tradizione filosofica greca secolare: Dio vive nel pensiero del saggio. Il filosofo non nega che il dato tradizionale greco assegni la presenza di Dio a tutto ciò che è, cioè il divino è onnipresente. Tuttavia, allo stesso momento, un vero filosofo non può accontentarsi di un'opinione e di un dato comune e volgare, anzi, lo deve approfondire e superare. Perciò, Dio è sì – ovunque – però abita principalmente in una sola realtà: „E questi è naturalmente soltanto il saggio, il quale deve onorare la divinità con la saggezza e con la saggezza prepararle nel suo animo (ἐν τῇ γνώμῃ) il tempio adornandolo con l'intelletto, statua vivente di Dio che vi ha riflesso la sua immagine"[57]. La vera religione dunque è quella razionale.

Ad una domanda rivoltagli da Marcella, un'amica probabilmente benestante, sulla presenza di Dio nella sua vita quotidiana, il filosofo di Tiro offre una risposta quasi cristiana: „Se tu, dunque, avrai sempre davanti alla tua mente che, là dove camminerà la tua anima e renderà attivo il tuo corpo, ti è vicino Dio che veglia in tutte le tue decisioni e le tue azioni, avrai religioso rispetto davanti all'occhio di questo testimone che niente dimentica e avrai Dio compagno nella tua casa. Anche se, allora, le tue labbra spiegheranno qualche ragione di qualche altro fatto, il tuo pensiero, insieme con il tuo animo (μετὰ τῆς γνώμης), sia rivolto a Dio"[58].

Siamo testimoni, a partire da questo brano, dell'antropologia e delle inclinazioni religiose del grande filosofo che visse allungo a Roma.

Se abbiamo detto prima che γνώμη era menzionato in un contesto in cui i precetti morali espressi in vista dell'imitazione erano molto vicini ai precetti cristiani, adesso la differenza rispetto ai testi spirituali cristiani è impercettibile. Il tema, stavolta, è il cuore dell'uomo, la sua dimensione più intima, che rappresenta il campo di battaglia tra le forze del male e del bene, tra gli dei ed i cattivi demoni. Secondo Porfirio, la lotta portata avanti nel nostro cuore non è una leggenda o, peggio, un'invenzione. Anzi, la realtà della battaglia si può verificare a partire dai frutti e non a priori. Quando uno compie il bene, vive la sua vita in pace e serenità e pensiamo subito che nel suo cuore vi abitano gli dei, invece quando „vedi un uomo godere del male e compierlo, riconosci che egli ha negato Dio nel suo animo (ἐν τῇ γνώμῃ) ed è dimora di un cattivo demone"[59].

---

[56] Porfirio, *Contro i cristiani,* 36.
[57] Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* 17.
[58] Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* 19.
[59] Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* 20.

Questo aspetto teleologico della realtà, di profonda ispirazione aristotelica, sarà molto caro anche al nostro pensatore cristiano e maestro, qualche secolo più tardi, Massimo il Confessore.

Andiamo adesso alla ricerca dello stesso significato di γνώμη, cioè *animo,* nel testo porfiriano più controverso lungo i secoli, *Contro i Cristiani.* Con tanto di sarcasmo ed ironia, Porfirio cerca di colpire il cristianesimo in uno dei punti più nevralgici: la figura dell'apostolo Pietro. Come si può, si chiede in modo retorico il filosofo, che la chiesa che i cristiani chiamano di Dio, possa avere come fondamento un personaggio così forte (apparentemente) e così debole (in realtà)? Pietro, che viene chiamato da Gesù – Satana, è stato investito con l'autorità suprema dopo la sparizione di Gesù! Pietro, che d'animo è il più instabile di tutti, è chiamato a confermare i suoi fratelli! Quale persona sensata non scherzerebbe con tali contraddizioni e schernirebbe tali incoerenze? „Infatti, come può Pietro reggere le fondamenta della Chiesa, lui che innumerevoli volte vacillò per l'instabilità dell'animo (τῆς γνώμης)?"[60].

Evidentemente che attaccare Gesù e poi Pietro sembra essere insufficiente se non è messa in dubbio anche la figura di Paolo. Come potrebbe l'autore della maggior parte della letteratura neotestamentaria sfuggire alle frecce di uno che di cristianesimo non vuole accettare nulla?

Qual è allora la strategia di Porfirio riguardo a Paolo? Di accusare l'Apostolo delle genti – *prima* – di meschinità, a partire dalla doppiezza di pensiero e dei discorsi dell'apostolo di Tarso (ora si presenta come giudeo, ora come romano); – *secondo* – di magia nera, perché se ne approfittò della cordialità delle persone tramite metodi oscuri. È evidente che la seconda accusa è anche quella più nociva, nel contesto in cui la magia nera, prima e dopo il periodo in cui Porfirio visse, era giudicata come pericolo e compiuta dalla messa a morte del colpevole. Perciò sono espressi dei dubbi sullo stato d'animo di Paolo: „Ma chi nella vita ha accolto una tale predisposizione d'animo (γνώμην) (come Paolo) non è diverso in nulla da un nemico implacabile e crudele, che, imitando i costumi degli stranieri, fa tutti prigionieri, rendendoli schiavi in modo disumano."[61]

Il passo prima citato non è l'unico in cui il filosofo di Tiro attacca l'apostolo Paolo. Paolo non viene criticato soltanto per la doppiezza delle parole e per l'esercitazione della magia nera, ma è presentato anche come traditore del proprio popolo e delle proprie tradizioni. Sembra che l'assalto contro Paolo sia totale: il pensiero, i fatti e la persona dell'apostolo di Tarso sono da cancellare.

L'animo di Paolo è ambiguo e cieco – usa spesso e volentieri tantissimi passi della Legge ebraica, per poi cercare di distruggerla e interpretarla come superata: „In una sola notte, affilata la propria lingua come una spada, fa a pezzi senza pietà la Legge, lui che in molte occasioni esorta ad obbedire alla Legge dicendo che è lodevole vivere in conformità di essa. Ma proprio imitando dal suo modo di vivere questa

[60] Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* 21.
[61] Porfirio, *Contro i cristiani,* 22.

rozza predisposizione d'animo (τὴν γνώμην), ha sparso dappertutto le sue personali interpretazioni."[62]

Proclo

Proclo nacque a Costantinopoli intorno al 411/412. Durante la sua giovinezza, prima di compiere vent'anni, trascorse un periodo di tempo ad Alessandria dove ebbe la possibilità di crescere nel più alto contesto culturale del suo tempo. Dopo il periodo alessandrino si trasferì ad Atene dove rimase per il resto della sua vita[63].

Senza dubbio, seguendo le testimonianze degli studiosi, Proclo è l'ultimo grande pensatore non cristiano che riprende e sviluppa la tradizione filosofica greca, prima della chiusura ufficiale delle scuole filosofiche nel 529 da parte dell'Imperatore Giustiniano.

Così ci è descritto il filosofo di Atene, nato a Costantinopoli: „La sintesi procliana intende infatti abbracciare in modo sistematico tutta la vita spirituale della Grecia, sussumerne tutti gli aspetti e fornire di essi una precisa giustificazione: dalla filosofia, alla poesia, alla religione popolare, ai misteri, ai miti e, in genere, a tutte le credenze che avevano costituito la fede degli elleni quale si era venuta a configurare nell'età imperiale. In tutte questi componenti egli trova una sicura rivelazione della verità."[64]

Giudizio. Con il senso di *giudizio* si può trovare la γνώμη per la prima volta in un passo del commento procliano alla *Repubblica* di Platone. Il contesto, per i lettori del nostro tempo, è molto interessante ed attraente in quanto si commenta il brano di ispirazione socratica secondo cui la vera παιδεία ha come base le due discipline: la musica e la ginnastica. È vero, secondo il Socrate dei testi platonici, che tutte e due le forme siano importanti, però se dobbiamo scegliere, è indubitabile che la musica abbia più valore rispetto della ginnastica. Di più, sono specialmente quei giovani che hanno una natura più adatta alla musica che sono adatti anche a governare[65].

A questo punto sorge il dubbio di Proclo rispetto al criterio di come scegliere i migliori giovani adatti a governare, a partire dai talenti musicali. Infatti, il criterio non viene offerto né chiarito dallo stesso Socrate: „sicché, se coloro che hanno una maggiore disposizione naturale per la musica e sono in misura maggiore musici, dicessimo che egli li seleziona e li stabilisce come guardiani, non ci discosteremmo dal suo giudizio (απὸ γνώμης αὐτῷ), seppure egli abbia detto questo soltanto: scegliere con cura tra questi stessi i migliori perché governino su tutti, ma su quale base i migliori, questo non l'ha aggiunto"[66].

---

[62] Porfirio, *Contro i cristiani,* 23.
[63] G. Reale – D. Antiseri, *Storia della filosofia,* vol. II, p. 568.
[64] Ibid.
[65] Proclo, *Commento alla Repubblica,* M. Abbate (ed.), Milano, 2004, p. 139.
[66] Proclo, *Commento alla Repubblica,* 141.

Un altro passo importante che riporta lo stesso senso di γνώμη è un testo che analizza i rimproveri rivolti da Socrate ad Alcibiade, più precisamente il brano in cui vengono analizzate le radici e le cause dei tre motivi per cui una guerra può scoppiare: l'inganno, la violenza e l'espropriazione. Proclo analizza in profondità: „l'essere ingannato riguarda essenzialmente la ragione, l'essere costretto – l'irascibile, l'essere privato – il desiderio: perché ciò che è espropriato è naturalmente l'amore di denaro, ciò che è costretto è l'amore per il potere, ciò che è ingannato è essenzialmente ciò che è suscettibile di giudizio (τῆς γνώμης)"[67].

L'ultimo passo in cui veniamo ad incontrare il suddetto senso fa parte del *Commento al Timeo* procliano, dove siamo informati del modo in cui Platone aveva ideato la città. Secondo le indicazioni platoniche del *Timeo,* la città avrebbe dovuto essere divisa in due entità: la prima sarebbe la classe degli artigiani, da cui fanno parte i contadini ed i lavoratori; la seconda classe sarebbe quella dei guerrieri, da cui fanno parte i difensori ed i guardiani[68].

Ma in che modo, ci potremmo chiedere, i difensori ed i guardiani fanno parte della classe politica dei guerrieri? „Infatti combattono tutti e due per la patria, i primi con le braccia, gli altri con il giudizio (οἵ δὲ ταῖς τῆς γνώμαις): così come presso i greci c'era un guerriero, senza dubbio, come Aiace – difensore degli Achei –; ma c'era anche un guerriero come Nestore – il guardiano degli Achei – l'uno difendendo contro il nemico con i suoi consigli come guardiano, l'altro servendosi del suo braccio per respingerlo"[69].

Concezione versus Opinione. La filosofia neoplatonica di Proclo si manifesta nelle interpretazioni dei punti chiave dei tanti passi platonici citati. Un esempio importante di ciò che è stato detto è la risposta, potremmo chiamarla, indirizzata a quanti affermano che il Primo Principio, secondo Platone, non è al di sopra dell'intelletto. In vista di una tale dimostrazione vengono citati passi tratti dalla *Repubblica,* dal *Sofista,* dal *Filebo* e dal *Parmenide.* I suddetti brani, secondo Proclo, fanno vedere chiaramente la realtà dell'Uno Sovraessenziale: „Ma se si vuole, sia contro di lui (Origene – filosofo neo-platonico) sia contro tutti quanti gli altri che si sono fatti propugnatori della medesima opinione, soffermiamoci brevemente a batterci in difesa dell'autentica concezione di Platone (τῆς τοῦ Πλάτωνος γνώμης) e a mostrare che egli afferma che la primissima causa trascendente, l'Intelletto e tutti quanti gli enti, come Plotino ed anche Porfirio e tutti quelli che hanno accolto la loro filosofia ritengono che egli affermi"[70].

Sempre nella stessa opera, il filosofo di Costantinopoli costruisce un discorso su tutti gli ordinamenti intelligibili in base all'insegnamento del *Timeo,* cercando di esporre con precisione la dottrina ivi insita. Parlando della terza Triade che emana dall'Uno, Proclo analizza prima l'aggettivo di *Unigenito* della Triade e poi la sua

---

[67] Proclo, *Commento all'Alcibiade primo,* A. P. Segonds (ed.), Paris, 1985–1986, p. 87.
[68] Proclo, *Commento al Timeo,* H. Tarrant (ed.), Cambridge, 2007–2009, p. 75.
[69] Proclo, *Commento al Timeo,* 83.
[70] Proclo, *Teologia platonica,* M. Abbate (ed.), Milano, 2005, p. 64.

caratteristica di *compiuta:* „Compiuto – poi lo è in base all'intelletto: infatti chi ha rivelato in se stesso tutta la distinzione intelligibile dell'essere è l'intelletto intelligibile, e questo sarebbe, secondo il punto di vista di Platone (κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος γνώμην), l'intelletto completamente perfetto, quello che comprende tutti gli intelligibili e che determina il limite dell'ordinamento intelligibile"[71].

Nel commentare un passo del *Timeo,* il filosofo neoplatonico accetta e difende la convinzione platonica secondo la quale un discorso non deve essere necessariamente conforme agli interessi spiccioli della gente, tanto meno fermarsi all'opinare. Anzi: „Il fatto che l'insegnamento sia stato – conforme all'intelligenza – degli uditori e non conforme al loro piacere o conforme all'opinione (κατὰ γνώμην), indica che c'è stato nei discorsi un'ammirevole perfezione ed un pignoramento intellettivo del vero e, prima ancora di questo cose, lascia capire tramite parole nascoste i sentimenti di concordia con i quali tutti gli agenti secondari si portano verso l'Intelletto unico e l'unico demiurgo unificato"[72].

C'è un altro passo della stessa opera che ci attira l'attenzione se vogliamo accogliere il senso di *opinione* in riferimento al termine greco di γνώμη. Il passo si presenta interessante già dall'inizio, quando Proclo mette davanti agli occhi e all'immaginazione di coloro che lo seguono, come in un dittico, le personalità diverse di Timeo e di Socrate. Secondo il neoplatonico, Timeo è radicalmente diverso da Socrate in un punto: a differenza del Maestro che ispirò Platone, Timeo comunica la propria dottrina filosofica, senza contaminarla con le opinioni altrui. Dall'altra parte, sappiamo che Socrate procedeva nelle sue dispute filosofiche tramite domande e costruendo sulle risposte, opinioni altrui[73]. È questa la testimonianza di Proclo su Timeo: „Timeo, invece, è un uomo che si rivolge ai suoi uditori assennati e dichiara di fare conoscere la propria dottrina così: non si mescola minimamente con le opinioni (τὰς γνώμας) altrui e non segue altro sennonché la via della scienza"[74].

Alla fine della presente ricerca siamo arrivati alle seguenti conclusioni:

- lo spettro dei significati della γνώμη è uno relativamente ampio. Il concetto che a noi interessa può significare: opinione, sapienza, mente, discernimento, progetto (divino), pensiero, volontà, volere, argomento, giudizio, concezione, animo.
- tra tutti gli scritti, sopra analizzati, si evidenzia il pensiero di Porfirio, il quale utilizza largamente la nozione di γνώμη con il senso di *animo,* utilizzo che sembra molto vicino all'uso che ne farà del concetto Massimo il Confessore trecento anni dopo la morte del filosofo neoplatonico.
- è molto probabile che Massimo il Confessore abbia attinto al pensiero porfiriano per approfondire la questione del linguaggio e del suo proprio pensiero, mentre approfondiva la questione gnomica della sua propria visione antropologica.

71 Proclo, *Teologia platonica,* 82.
72 Proclo, *Commento al Timeo,* 22.
73 Proclo, *Commento al Timeo,* 25.
74 Ibid.

BIBLIOGRAPHIA

Fontes

Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Frammenti, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2015
Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Armin, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 1998
Stoicorum veterum fragmenta, H. F. A. von Arnim (ed.), Stuttgart, Teubner, 1964
Atticus, *Fragments,* édité par E. des Places, Paris, *Les* Belles Lettres, 1977
Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi,* a cura di Giovanni Reale; con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2006
Platone, *Tutte le opere,* vol. IV, a cura di E. V. Maltese. Saggio introduttivo di F. Adorno, Roma, Newton, 1997
Plotino, *Enneadi,* a cura di G. Faggin, Milano, Rusconi, 2004 [1992]
Porfirio, *Astinenza dagli animali,* a cura di Giuseppe Girgenti e A. R. Sodano, Milano, Bompiani, 2005
Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella,* a cura di Marco Vannini, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2017
Porfirio, *Contro i cristiani,* a cura di G. Muscolino, Milano, Bompiani, 2009.
Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella,* trad. Édouard des Places et Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1982
Proclo, *Commento alla Repubblica,* a cura di Michele Abbate, Milano, Bompiani, 2004.
Proclo, *Teologia platonica,* a cura di Michele Abbate, Milano, Bompiani, 2005.
Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon [Commento all'Alcibiade primo],* 2 vols., texte établi et traduit par A. P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985–1986
Proclus, *Commentary on Platon's Timaeus [Commento al Timeo],* edited and translated by H Tarrant, Cambridge, Cambridge University Press, 2007–2009

Studia

S. Lilla, *Introduzione* al *medioplatonismo,* Institutum Patristicum Augustianum, Roma,1992
M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* O. De Gregorio (trad.), Milano, Bompiani, 2005
G. Reale – D. Antiseri, *Storia della filosofia,* II, Bompiani, Milano, 2008

RESTITUTIONES

ÎNTÂMPLAREA ÎNTRE ACCIDENT ȘI DESTIN.
ÎNCERCARE ASUPRA NOȚIUNII DE TYXH ÎN TRAGEDIA GREACĂ*

Gabriel Chindea

The Occurrence between Accident and Destiny. On τύχη in Greek tragedy (Abstract)

The aim of this study is to delimit and describe a world in which Tyche, as what it occurs, the occurrence, far from being a factor of ontologic and ethic disarticulation is effective by means of a tragic apophatic theology having as its basis the unpredictable, the unforeseeable and imposing the man as a desideratum not the knowledge, but the suitability to divine will. The individual is not called to rationally combat Tyche, but to believe in it, to invoke it and to accept it as a privileged sign of the divine.

Keywords: τύχη (Tyche), Greek Tragedy, Aristotle, Homer, Hesiod, Pindar, Providence, Fortune, Fate, Destiny, Occurrence, Case, Chance

Introducere

Încercarea de față a pornit de la constatarea că lumea modernă, ale cărei temelii pot fi căutate în urmă cu mai bine de două mii de ani, odată cu apariția în Grecia a unui tip de gândire care se distanța de idealurile eroice tradiționale, este construită pe *frica de întâmplare.* Căci atât știința, etica sau tehnica modernă, cât și ideea supremației omului, dublată de tentativa de supunere și, mai nou, de salvare a naturii sunt urmarea unei mentalități care nu doar că se opune din răsputeri neprevăzutului, dar care și-a desfigurat adversarul, răpindu-i nu numai puterea, dar și semnificațiile, marginalizându-l sub forma unui banal *accident* – imposibil de eradicat, dar obligatoriu de combătut -, făcându-l de nerecunoscut.

De aceea, fără a emite judecăți de valoare, dar căutând viziuni alternative, studiul nostru încearcă să aproximeze o lume diferită, acomodată întâmplării, accesibilă numai prin intermediul textelor, o lume care își cultiva curajul în raport cu ceva ce, pentru noi, nu pare decât o expunere la lipsa de siguranță.

Este motivul pentru care, înainte de a dezbate funcția nu întotdeauna univocă a τύχη (*Tyche*) în tragedia greacă, ne-am propus o incursiune în istoria noțiunii, începând cu primele referințe din scrierile perioadei arhaice și încheiând cu ecourile sale în tradiția occidentală medievală și propriu-zis modernă, pentru a reconstitui ambientul mental în care tema întâmplării a apărut și s-a stins. Un asemenea tur de orizont vine totodată să împlinească o cerință metodologică fundamentală: înscrierea obiectului interpretării într-un cerc hermeneutic în care tradiția, ca pre-știință și fundament al științei, ne poate oferi fecunde ipoteze de lucru.

Aristotel pare autorul de neevitat, care pe lângă numeroasele și amplele trimiteri și analize a Tyche, unele viabile în cadrul unor tradiții filosofice diverse (arabă, latină medievală), stabilește un raport între întâmplare și esența tragediei. Mai mult,

venind la sfârșitul epocii tragice, Stagiritul este un exemplu elocvent pentru modul în care întâmplarea își începe declinul în cultura greacă, repudiată atât de discursul științific, care nu mai vede în ea decât hazardul pur, sau, în cel mai bun caz, un accident, cât și de poezie, ea însăși în descompunere, pentru care Tyche nu este decât o convenție dramatică.

Ne propunem, așadar, să urmărim trei direcții în care se angajează reflecția asupra întâmplării. Este vorba despre grupul de capitole din cartea a II-a a *Fizicii,* în care esența Tyche este interpretată din punct de vedere naturalist. La fel de importantă, datorită ecoului în tradiția postaristotelică, pare și utilizarea Tyche într-o sintagmă din sfera ontologiei Stagiritului, care permite atât o incursiune în tradiția filosofică arabă, cât și în metafizica modernă. În centrul interpretării noastre se vor găsi pasajele despre întâmplare din *Poetica,* probabil cel mai cuprinzător punct de vedere asupra chestiunii exprimat de Aristotel.

Dacă doctrina despre Tyche a filosofului grec trădează neîncrederea în întâmplare, în tragedie, ca și în viața din care aceasta se inspiră, neprevăzutul poate fi mai semnificativ și mai plin de urmări decât acțiunile dictate de rațiune, dezlegând sau răsturnând situații, aducând soluția nesperată ori împlinind o dreptate amânată. Potrivite de întâmplare, evenimentele, oamenii sau lucrurile intră într-o rezonanță altfel imposibilă, a cărei coerență uimește și care, ca orice fapt miraculos, reflectă o forță divină.

Raportându-se la acest *corpus* de texte tragice, demersul nostru își propune atât o analiză istorică, cât și una structurală, care să îmbine descrierea diacronică a fenomenului cu depistarea invarianților tipologici, utili în vederea ordonării și interpretării metodice a problematicii.

Tyche la Hesiod

Tyche era personificarea norocului și a șansei. Termenul este atât un nume comun, cât și unul propriu, de divinitate, nu de puține ori textele antice ezitând între cele două valori[1]. Era o divinitate arhaică, venerată la Argos, Elis, Teba și în alte centre religioase. Existau și reprezentări plastice ale acesteia – pe coasta Asiei Mici, la Smirna, ale sculptorului Bupalos.

Atât în ceea ce privește miturile, cât și întruchipările plastice, *Tyche* nu a provocat nici fantezia poeților, nici venerația mulțimilor. Departe de a fi o zeitate secundară, caracterul pronunțat impersonal al *Tyche* este un semn al naturii sale arhaice, lipsa trăsăturilor personale fiind tipică pentru preistoria religiei grecești. Această trăsătură specifică s-a păstrat numai în cazul anumitor zeități, ferite de fabulația religioasă și anecdotică a poeților.

Intrarea acestei divinități în istorie se face într-un mod atipic față de zeii majori, olimpieni. *Tyche* ajunge să răspundă acelor căutări inovatoare din perioada post-homerică și post-tragică a literaturii eline, care încercau să se desprindă, în diverse

[1] Cf. Pindar, *Isthmica* III, 4–49.

forme, de panteonul și înțelegerea mitologică a divinului. Impersonalitatea arhaică ajunge astfel să servească unei teologii de tip nou și să se întâlnească cu încercarea critică a filosofilor de depersonalizare a zeilor, începută încă din epoca clasică, ca și cu tendința către sincretism și universalism din epoca elenistică.

Rezultatul acestui proces este reapariția în epocă a unor figuri străvechi: anotimpurile, muzele, destinul, printre care *Tyche,* reapariție posibilă tocmai datorită naturii ei impersonale, actualizată ca tip alegoric și simbolic în cadrul unei hermeneutici culte, mai târziu gnostice, alexandrine, în care zeii grecilor sau cei orientali sunt fie abstractizați, fie reduși la anecdotic.

În cazul *Tyche,* asimilarea cea mai frecventă cu *Fortuna* își are originea în Antichitatea târzie, pentru a face apoi parte din moștenirea clasică a Europei moderne și contemporane. Astfel, traducerile ocurențelor lui *Tyche* din textele grecești în limbile neo-latine occidentale propun corespondentul *Fortuna*[2]. Deși justificată într-o anumită măsură, asimilarea lui *Tyche* cu *Fortuna* marchează, istoric vorbind, sfârșitul elenismului, nu și perioada tragică care ne interesează. Mai mult, această alăturare ține de o mentalitate culturală care tinde să inoveze semnificația cuvântului.

Avertizăm de aceea asupra riscurilor unei sinonimii facile între *Tyche* și ceea ce a fost tematizat într-o manieră tipică pentru Antichitatea târzie ca *Fortuna labilis,* formulă transmisă Evului Mediu, populând prin reprezentări plastice și poetice universul mental al unor categorii sociale largi, pentru a se prelungi în timpul Renașterii, în calitate de complement al condiției umane. Argumentele în favoarea unei atari asemănări nu sunt puține, primul fiind chiar dubla funcție a celor două nume, comune și proprii în același timp, care trădează caracterul pronunțat impersonal al zeităților denumite. Textele fac referire nu de puține ori la capriciile și arbitrarietatea lui *Tyche,* care, asemenea roții norocului din imaginarul medieval, urcă și coboară omul pe valurile vieții: „*Tyche* ridică și doboară.”[3] Fără a fi de neglijat, aceste trăsături nu fac obiectul atenției poeților antici, divinitatea *Tyche* suscitându-le interesul din pricini și în contexte cu totul diferite.

Prima referință importantă la *Tyche* o găsim în *Teogonia* lui Hesiod, sub forma genealogiei. Socotită de mulți drept structura originară a mitului, genealogia punea în evidență principiul constituent al unui lucru, natura specifică a unui individ prin prisma descendenței, fapt posibil prin cuvântul genos cu referire la înrudirea manifestă prin trăsături și apucături asemănătoare, întemeiată pe originea comună. *Genos* stabilea un dublu raport: pe de o parte, orizontal sau fratern, pe de altă parte, vertical sau parental, în așa fel încât, în această rețea, orice element își căpăta inteligibilitatea prin dezvăluirea completă a relațiilor sale de rudenie, dar într-o manieră care varia în funcție de direcția angajată. În ceea ce privește înrudirea orizontală, ea trebuia *recunoscută,* ceea ce nu se putea realiza decât presupunând și indicând originea comună, în vreme ce descendența verticală trebuia *dedusă,* fapt posibil pornind de la înrudirea orizontală. Presupunerea reciprocă angaja cele două direcții ca aspecte

2 De pildă, *Fortune* este cuvântul francez utilizat frecvent în traducerea tragicilor pentru *Tyche.*
3 Cf. Sofocle, *Antigona,* v. 1158.

distincte, dar inseparabile ale aceluiași fenomen, a cărui amploare maximă consta în a face invizibilul manifest prin vizibil și vice versa.

Respectând acest deziderat, Hesiod prezintă în versurile 337–370 ale *Teogoniei,* descendența lui Okeanos și a lui Thetys, în care se regăsește și *Tyche.* E vorba de un „neam sfânt de fiice, care, împreună cu domnul Apolo și cu fluviile, hrănesc tinerețea oamenilor și au această parte (destin) de la Zeus însuși”:

τίκτε δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατῆ γαῖαν
ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι.[4]

Catalogul Oceanidelor ne rezervă surpriza unei mulțimi de nimfe și zeități între care legătura nu este ușor de sesizat. Astfel, sunt mai întâi amintite numele fluviilor mai mari: Nilul, Istrul ori nume care trimit la fluviul patern primordial, ca Amphiro, sau țărmurile pe care le scaldă: Europa, Asia.

Alte personaje sunt legate de idei foarte diferite, ca cea a bogăției: Plouto, Polydore, Eudore, a muncii: Kerkeis etc. În catalogul Nereidelor, trei nume: Metis, Eurynome, Telesto, par să personifice calități ale lui Okeanos în calitatea sa de rege. Cât privește *Tyche,* prezența acesteia pare să confirme funcția domnitoare a lui Okeanos, asociat astfel forțelor misterioase ale mitologiilor primitive, ecou posibil al unei cosmogonii arhaice, care făcea din Ocean tatăl tuturor lucrurilor.

Catalogul Oceanidelor, deși asociază nume dintre cele mai diverse, nu face decât să confirme structura genealogică. După cum se poate observa, cu cât înrudirea orizontală este mai amplă, cu atât principiul originar este mai înalt. Varietatea descendenței asigură o suveranitate extinsă, accentuând înrudirea verticală.

Concluziile textului lui Hesiod: ca fiică a Oceanului, *Tyche* este o divinitate arhaică. Ca în orice genealogie, natura sa are relevanță doar într-o rețea, așa încât e greu de spus dacă trăsătura străveche este o urmare a legăturii cu Oceanul, sau dacă, dimpotrivă, abia asocierea sa filială la Ocean dezvăluie unul din aspectele arhaice ale acestuia din urmă: suveranitatea universală. Ca fiică a lui Thetys, *Tyche,* ca și sora sa, Metis, este o zeitate a moderației și a stabilității, nicidecum a arbitrariului și a bunului plac. În fine, în enumerarea poetului, *Tyche* face pereche cu Eudore, cu bogăția și abundența: *Tyche* este în cele mai multe din cazuri sursă de bunăstare. De aceea, chiar dacă în literatura tragică *Tyche* apare în scenarii existențiale mai largi, cu efect asupra fericirii sau a nenorocirii personajelor, chiar dacă, în epocile ulterioare, potrivit textelor aristotelice, de pildă, noțiunea va suferi o deplasare de sens spre acțiunea umană luată în chip general, deschizând posibile problematizări în câmpul eticii, *Tyche* este legată de ideea abundenței economice sau de cea a faimei și a triumfului în competițiile sportive.

[4] Hesiod, *Teogonia,* 346–348.

Tyche în poezia lirică. Pindar

Mai recente și mai interesante pentru perioada la care facem referire sunt cele câteva trimiteri la *Tyche* din opera lui Pindar. Poeții ezită adesea între valoarea de substantiv propriu și cea de substantiv comun a *Tyche,* tot mai înstrăinată de panteonul mitologic consacrat.

În *Pitiana* a IX-a, Pindar celebrează, ca și în a IV-a și a V-a, victoria unui locuitor din Cyrene la jocurile sportive. Tânărul atlet destinatar al odei biruise într-o cursă de alergare de tip arhaic, în care concurenții fugeau complet înarmați cu echipamentul hoplitic: coif, scut și pulpare de aramă. Profitând de context, poetul evocă ținutul de baștină al învingătorului și odată cu acesta mitul etiologic, făptura fecioarei care a dat numele cetății și descendența ei în urma unei idile cu Apolo. Fără a intra în amănuntele istoriei, reținem că Cyrene, orașul oblăduit de nimfa eponimă, dobândise în epocă o mare faimă prin victoriile repurtate de locuitorii săi la diferitele „întreceri sacre”:

> „Și iată că din nou, la Pytho cea sfântă, fiul lui Carneade tocmai a asociat [orașul] la înfloritoarea sa *Tyche* (καί νυν ἐν Πυθῶνί νιν ἀγαθέᾳ Καρνειάδα υἱὸς εὐθαλεῖ συνέμιξε τύχᾳ). Învingător, a făcut să fie proclamat aici numele de Cyrene, care îl va primi cu veselie, când va aduce de la Delfi, în patria sa, renumită prin frumusețea femeilor sale, o slavă (δόξαν) atât de dorită.”[5]

Remarcăm valoarea pozitivă, individuală și socială, a *Tyche.* Versurile arată cu claritate că nu avem de a face cu un simplu noroc și cu o stare trecătoare, expusă capriciului și influențelor conjuncturale. *Tyche* este, dimpotrivă, un titlu de mândrie și de renume, valabil și acceptabil în lumea comunitară panelenică asemeni oricărei alte virtuți. Fără a discuta despre originea și condițiile sale, poetul se mulțumește să o alăture abundenței (sugerate de adjectivul εὐθαλῆς) și frumuseții feminine. Acțiunea ei, vizibilă nu doar la nivel personal, conferă un statut public recunoscut, de care se pot bucura atât individul, cât și cetatea în întregul ei. Dincolo, însă, de această evidență, un comentator modern nu-și poate reprima câteva nedumeriri la care credem să găsim răspunsul mai târziu. Ca motiv de mândrie, *Tyche* trebuie să se fi numărat printre valorile împărtășite în epocă și care ne deschid accesul spre mentalitatea societății respective. Care să fi fost natura acestei *Tyche* astfel încât să fie promovată înaintea efortului sau a agilități personale, calități de prim ordin într-o viziune modernă? Simplu spus, a pune reușita cuiva pe seama *norocului* pare mai degrabă jignitor decât flatant. Despre ce fel de „șansă” poate fi vorba atunci, din care vine să se împărtășească întreaga comunitate? Să fie vorba aici despre o scară de valori aristocratică, așa cum se spune adesea despre Grecia clasică, pentru care munca și succesul obținut prin mijloace „burgheze” era disprețuit? Chiar acceptând această ipoteză, în ce fel „grația” pe care *Tyche* o conferă acțiunii poate compensa

---

5 Pindar, *Pitiana* IX, 71–75.

riscurile și capriciile pe care aceeași *Tyche* pare să le implice, în așa fel încât să fie dezirabilă pentru un întreg organism politic?

Sunt întrebări la care sperăm să răspundem pe larg. De notat că fragmentul lui Pindar reprezintă un prim context precis, cel sportiv, care poate să constituie unul dintre domeniile predilecte pentru *Tyche.* De aceea, chiar dacă nu ni se arată explicit maniera în care *Tyche* poate funcționa, ea poate fi cel puțin închipuită în mod adecvat fenomenului în cauză și eventual reținută pentru o tipologie generală.

Un alt pasaj important din Pindar se află în *Olimpiana* a XII-a. Oda este consacrată lui Ergoteles, un atlet din Himera, învingător tot într-o cursă de alergare. Găsim, de asemenea, alături cetatea și sportivul, iar meditațiile poetului asupra instabilității evenimentelor par să-i privească pe amândoi. E contextul în care, chiar de la începutul strofei, poetul o invocă pe *Tyche* în favoarea cetății Himera, a cărei istorie politică recentă cunoscuse un moment de destindere prin alungarea cu succes a tiraniei. Or, menționarea acestei zeițe duce, de la sfârșitul strofei, la reflecții morale asupra discontinuității care marchează activitățile omenești, reflecții care se dezvoltă apoi în antistrofă și care vizează atât comunitatea cetățenească din Himera, cât și viața lui Ergoteles, ale cărei vicisitudini sunt amintite în epodă. În invocația sa, Pindar face aluzie, pe de o parte, la activitățile economice și la comerțul maritim al cetății, dar și la victoria repurtată asupra cartaginezilor și, în fine, la guvernarea care s-a succedat tiraniei lui Thrasydaios:

„Te rog, fiică a lui Zeus Eliberatorul, *Tyche* salvatoarea, stai în preajma Himerei celei preaputernice. Căci de tine sunt conduse navele iuți pe mare, iar pe uscat războaiele impetuoase și adunările care iau hotărâri.”

λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου,
Ἱμέραν εὐρυσθενέ᾽ ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα.
τὶν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαὶ
νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι
κἀγοραὶ βουλαφόροι.[6]

Amintirea lui *Tyche* nu se mărginește însă la atât. Dimpotrivă, asistăm, probabil pentru prima oară, la o prezentare largă și interpretativă a ceea ce *Tyche* însemna în cultura greacă. Dincolo de genealogii sau epitete, poetul desfășoară un tablou al condiției umane întemeiate pe aceasta:

„Iar speranțele oamenilor se rostogolesc ușoare ca vântul, deschizând calea la multe iluzii vane.” (πόλλα ψεύδη μεταμώνια) Pindar continuă: „Divinitatea nu a îngăduit nici unuia dintre cei care trăiesc pe pământ (ἐπιχθονίων) să descopere vreun semn sigur (σύμβολον πιστὸν) în privința *întreprinderii viitoare* (ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας); gândurile noastre despre cele care stau să vină (τῶν δὲ μελλόντων) sunt lipsite de vedere (τετύφλωνται). Adesea, cele care li se întâmplă oamenilor au căzut alături de socoteala lor (πολλὰ δ᾽ἀνθρώποις

[6] Pindar, *Olimpiana,* XII, 1–6.

παρὰ γνώμαν ἔπεσεν). Uneori, însă, bucuria noastră e atinsă și cei care au fost supuși furtunilor necazului (ζάλαις πήματος) văd într-o clipită (ἔν μικρῷ χρόνῳ) suferința lor preschimbată într-o stare favorabilă profundă.” (ἐσλὸν βαθὺ)

Ne-am permis un citat amplu deoarece textul include, pe de o parte, prima referire mai largă la *Tyche,* apoi pentru că avem ocazia de a întâlni aici, într-o manieră condensată, seria aproape completă a trăsăturilor sale care vor alimenta literatura tragicilor. Remarcăm împărțirea, aproape netă, a textului în două segmente. La început, *Tyche* este salutată ca o zeiță salvatoare (σώτειρα), fiica lui Zeus Eliberatorul. Genealogia sa diferă de cea prezentă la Hesiod, probabil din motive de actualizare religioasă. Deosebirea este semnificativă în sensul în care asistăm la încercarea de a găsi un loc în cadrul panteonului olimpian, dominat de Zeus, unei zeități arhaice. Pe de altă parte, însă, așa cum, în calitate de fiică a lui Okeanos, *Tyche* personifica un atribut al acestuia, ea pare să îndeplinească și acum funcția de ipostaziere a unei calități divine: salvatoare, ea nu face decât să manifeste epitetul cu care e desemnat Zeus însuși, Ἐλευθέριος, în opoziție cu acest prim moment, invocator, par să se situeze, însă, versurile următoare, în care poetul deplânge soarta oamenilor, supuși capriciilor neînțelese ale evenimentelor. Scena aceasta pare totodată să justifice alăturarea de mai târziu între *Tyche* și Fortuna. Astfel, ni se vorbește despre urcușul și coborâșul vieții omenești, ni se amintește de viitorul pe care îl întâmpinăm ca niște orbi, toate, deci, motive prea cunoscute ale personificării Fortunei, ca zeița legată la ochi a cărei acțiune ciclică, când pozitivă, când negativă, răscolește ordinea constituită.

Dacă acceptăm, însă, această interpretare, antinomia dintre cele două momente ale poemului devine insolubilă. În ce fel am mai putea apela la favorurile unei divinități capricioase și în ce fel am putea socoti intervenția ei salvatoare? Ce sens ar avea să cerem ajutorul zeității ale cărei efecte prezentate de poet nu fac decât să o incrimineze?

Deși Pindar vorbește despre neregularitățile și abaterile în sus sau în jos ale destinului omenesc, exemplul la care se oprește în finalul fragmentului citat este pozitiv: el ne vorbește despre „o stare favorabilă profundă”. Chiar dacă gândurile noastre privind viitorul sunt neîntemeiate, iar cunoașterea celor viitoare imposibilă, viitorul însuși nu este rezultatul unei divinități oarbe.

Dimpotrivă, în vreme ce arbitrariul Fortunei și, așa cum vom vedea, prin asimilare, cel al *Tyche* din perioada târzie a Antichității, era incontrolabil, însă despotic și constrângător, răspunzând unei necesități universale absolute și exprimând în mod paradoxal sinteza dintre necondiționatul voinței divine și fatalitatea absolută, în oda lui Pindar, zeița este sinonimă cu salvarea și cu eliberarea. Prin urmare, fără a trăda sensul versurilor, putem afirma că ceea ce primează acum nu este necesitatea inexorabilă a destinului în fața căruia omul se găsește dezarmat ca o frunză pe valuri, ci contingența acceptată ca posibil principiu al armoniei.

Astfel, contingența explică, pe de o parte, de ce acțiunile lui *Tyche* nu pot fi anticipate de mintea omenească și de ce, într-o interpretare deviantă, ele pot părea

arbitrare, din moment ce nu sunt preparate de o stare precedentă de lucruri. Dar contingența, vecină cu arbitrariul, este și temeiul libertății. Motivul pentru care Pindar face apel la exemplul sugestiv al trecerii de la rău la bine care se realizează dintr-o dată, în puțin timp (ἔν μικρῷ χρόνῳ). Clipa, aici, este formula cea mai fericită pentru a explica eliberarea pe care *Tyche* o favorizează. Căci, spre deosebire de constrângere, ale cărei legături cauzale trimit în multiple direcții, dezlegarea este verticală, vine „de sus" și dintr-o dată[7]. Doar cauzalitatea oferă semne, nu și libertatea.

Ar fi însă riscant și impropriu să operăm cu o noțiune a libertății de tip modern, inadecvată epocii și care oricum nu ar face inteligibil textul în întregul său. Căci efectul eliberării, expimat prin cuvântul ἐσλὸν, tradus îndeobște prin bunăstare ori fericire, dă măsura limitelor pe care interpretarea trebuie să le urmeze. Variantă doriană a aticului ἐσθλὸν, acesta este substantivarea unui adjectiv care, asociat unor evenimente, sentimente sau vise, exprimă caracterul eficace și favorabil al acestora. Suntem puși, deci, în fața unei stări de „fericire" cu totul aparte, care nu are o conotație psihologică, nici nu e fundamentată pe posesiunea vreunui bun sau a unei virtuți, ci se întemeiază exclusiv pe o *conjunctură* în sensul etimologic al termenului, anume pe acordul, legătura dintre subiectul uman și lucrurile ori situațiile care îl înconjoară.

În mod surprinzător, eliberarea produsă de *Tyche* se manifestă *pe seama legăturii* și nu în afara ei, punând în contact în mod favorabil omul cu circumstanțele momentului. Sinonimă totodată cu libertatea, *Tyche* dă naștere unui raport care, deși se opune celui dintre intenție și acțiune sau cauzalității naturale, nu dizolvă legătura dintre lucruri, ci o reafirmă, dar într-un chip cu totul nou, în care evenimente sau persoane se acordă și se *potrivesc,* conservând totodată caracterul contingent al raportului dintre ele. Potrivite astfel, lucrurile și acțiunile se înlănțuie doar pentru că se nimeresc să stea alături, fară ca această „nimereală" să anuleze în vreun fel caracterul întâmplător al legăturii.

Să adăugăm că regimul lui *Tyche* e în același timp diferit atunci când e vorba de registrul uman sau de cel divin. Există, cu alte cuvinte, o deosebire ontologică între *Tyche* a zeilor și *Tyche* a oamenilor, ceea ce este cu atât mai important, cu cât despre o *Tyche* pentru zei nu pare să fie vorba în mod explicit în poem și doar analogia cu zeități similare ne conduce spre o astfel de concluzie. Astfel, stabilind o corespondență între *Tyche,* așa cum se prezintă ea în *Teogonia* lui Hesiod și cea din oda lui Pindar, afirmam că e vorba, și într-un caz, și în celălalt, de un atribut în primul rând divin. Mai mult, acest atribut îi este aplicat lui Zeus din motive de sincronizare religioasă, iar mitologic, faptul este tradus în statutul de fiică a zeului.

Dacă urmărim cazul asemănător al oceanidei Metis, sora lui *Tyche* pentru Hesiod, și întruchiparea prudenței, vedem dincolo de țesătura mitologică care variază[8],

7 Vezi celebrul exemplu al tăierii, nu al des-facerii nodului gordian. Eliberarea nu mai e o faptă, o facere, și de aceea survine pe neașteptate, fără preparative. Ea este contrariul absolut al legăturii, nu prin rezultat, ci prin metodă.

8 Amintim că relația dintre Metis și Zeus ia forma unui mit în care oceanida este mai întâi luată de soție, apoi înghițită din pricina amenințării reprezentate de fructul gravidității sale și în felul acesta „însușită" deplin ca atribut specific lui Zeus.

cum zeitățile de acest tip întruchipează niște atribute care, chiar dacă au relevanță și în domeniul uman, îi caracterizează în primul rând pe zei. Astfel, prudența este o calitate intrinsec divină nu doar forma în care zeul guvernează lumea, tot așa cum Moira[9], pentru a lua alt caz, îi privește atât pe oameni, cât și pe zei.

Rezultă, prin urmare, că *Tyche* nu este doar expresia unei forțe de natură divină cu aplicație în lumea terestră, ci că trebuie să acceptăm, cel puțin conform analogiei, că există o *Tyche* a cărei influență privește natura divină în general și pe Zeus în special, cu alte cuvinte, că, la fel ca în cazul celorlalte atribute divine, *Tyche* aparține într-un mod eminent lumii zeiești și abia secundar universului omenesc.

Acestei diferențe îi răspunde, credem noi împărțirea în două secvențe a odei lui Pindar. Sigur, poetul este laconic în ce privește maniera în care *Tyche* ar putea să intervină în universul divin, dar ea poate fi dedusă, măcar negativ, din amănuntele mult mai numeroase privind efectele sale în lumea muritorilor. Astfel, ni se spune că „adesea, multe din cele care li se întâmplă oamenilor au căzut alături de socoteala lor.” (πολλὰ δ᾽ ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν) Ori πίπτω, a cădea, pare să fie verbul predilect pentru a marca acțiunea lui *Tyche,* deoarece, în cazul unei traduceri interpretative, sensul său este „a nimeri” sau „a da peste ceva”. Asociată căderii, *Tyche* este un element surpriză, calitate care se verifică și în alte limbi. Astfel, latina identifică uneori substantivul *casus,* care provine de la *cado,* cu *Tyche,* în expresia *a casu,* un echivalent uzual pentru ἀπὸ τύχης.[10]

Ceea ce deosebește însă *Tyche* a zeilor de *Tyche* a oamenilor este tocmai felul căderii. Căci în vreme ce aceștia din urmă pot să cadă prost sau să nimerească rău, primii nimeresc și pică întotdeauna bine.[11] Cu alte cuvinte, omul o poate experimenta pe *Tyche* atât ca *potrivire,* cât și ca ne-*potrivire,* de unde și destinul plin de alternanțe, blamat adeseori. Anticipând, constatăm că, dacă în lumea divină *Tyche* este univocă, lucru cu atât mai greu de înțeles, fiind vorba despre întâmplare, pentru om ea se manifestă în forme multiple, obligând interpretul la elaborarea unei tipologii. Nu orice lipsă de coerență poate fi socotită efect al întâmplării, deci al *Tyche.* Ne-*potrivirea* este ea însăși un caz, *casus,* al potrivirii, de aceea, spre deosebire de contingența pură, atunci când se manifestă, *Tyche* o face în chip vizibil și înainte de toate semnificativ, indiferent de valoarea pe care o are.

Perioada clasică și elenistică

Cu toate acestea, cum am putut vedea, genealogia lui *Tyche* rămâne incertă și niciodată unanim acceptată, la fel ca domeniile predilecte de acțiune. Căci zeița poate

---

9 De altfel, într-un poem pierdut (apud Pausanias, VII, 26, 8), Pindar făcea din *Tyche* una dintre Moire, cea mai puternică dintre toate.

10 Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, c. 33, traduce expresia aristotelică ὁμωνυμία ἀπὸ τύχης prin *aequivoca a casu.* Același înțeles îl găsim și în română, cum se vede în expresia cronicarului citat de Constantin Noica, care spune despre personajele sale că „au căzut la mare cinste”.

11 Sofocle, *Incertae Tragoediae Fragmenta,* 603: Ἀεὶ εὖ πίπτουσιν οἱ, Διὸς κύβοι. („Cuburile lui Zeus [sorții] cad întotdeauna bine.”)

să guverneze la fel de bine războaiele, comerțul sau politica, să aducă atleților victoria sau eșecul, să troneze peste coincidențele și întâlnirile amoroase, să suscite procese și să regleze dilemele judiciare sau să conducă la vindecări miraculoase. Pe scurt, departe de a se specializa într-un domeniu și de a deveni o τέχνη, *Tyche* este universală și este proclamată ca atare (κυρία παντῶν) în diverse texte. Ea ajunge să regleze mecanismul democrației grecești, în care accesul la magistraturi se făcea nu doar pe baza voinței populare, ori a meritului, ci și prin tragere la sorți și să se constituie într-un veritabil criteriu de apreciere socială.

Astfel, un individ însoțit de o *Tyche* bună putea fi la un moment dat persoana indicată și salutară căreia să-i fie încredințate treburile cetății. Dimpotrivă, acuzația de a poseda o *Tyche* funestă era redutabilă, dovadă utilizarea ei de către Eschin împotriva lui Demostene. Ceea ce omul spera era o ameliorare a lui *Tyche,* dacă aceasta îi era potrivnică, sau dăinuirea ei, dacă îi era favorabilă. Pornind de la principiul bivalenței sale fundamentale, zeitatea începe să fie adorată conform manifestărilor sale: ca δυστυχία, dar în special ca ἀγαθή.

Fără îndoială, interesante pentru înțelegerea civilizației în care *Tyche* este atât de serios propulsată sunt reprezentările iconografice, care îi pun adeseori în lumină atributele esențiale. Cum însă scopul acestui capitol este înainte de toate general, un inventar al manifestărilor artistice legate de *Tyche* nu își găsește aici locul. Sursele scrise care privesc iconografia lui *Tyche* pot fi împărțite în două mari grupe: pe de o parte, indicații împrăștiate despre reprezentarea pe care grecii și-o făceau despre aceasta, de cealaltă parte aluzii, uneori precise, la opere de artă, sculpturi sau picturi care o înfățișau.

Imaginile asociate lui *Tyche,* care cuprind toate în diferite măsuri ideea de mișcare, evocă în primul rând, momentul decisiv în care lucrurile basculează, de unde, desigur, asocierea dintre zeiță si balanță, asa cum o întâlnim, de pildă, la Bachilide[12]. La fel de importantă pare să fi fost ideea tragerii la sorți, simbolizată cel mai frecvent prin zaruri, pentru care să reținem relatarea lui Pausanias după care Palamede ar fi depus într-un templu al lui *Tyche* de la Argos cuburile de joc pe care le inventase. Alte imagini uzuale erau roata[13], ca simbol al alternanței, aripile, semnificând rapiditatea, dar și lejeritatea, sau cârma[14], evocând, evident, agilitatea și precizia.

În iconografie, însă, aceste atribute par să nu fie luate în seamă în cazul lui *Tyche,* deși ele acompaniază alte divinități. Așa, de exemplu, balanța pare să fie însoțitorul consacrat al *Kairos,* iar roata, o tovarășă fidelă a lui Nemesis. *Tyche* nu are ochii acoperiți, cum pretindeau alți autori[15] și nu stă în picioare pe o bază sferică, ca simbol al precarității. Regăsim, în schimb, alături de ea cârma, semnificând nu atât instabilitatea sau mișcarea, ci ca emblemă a puterii sale[16].

[12] Bachilide, *Oda X,* 46–47.
[13] *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* II, F 700, 28–29, citat în *Lex. Icon.*
[14] Cf. Pindar, fr. 40; Eschil, *Agamemnon,* vv. 663–664.
[15] Galenus, *Protreptic,* 2.
[16] Aceeași interpretare este susținută de Dion Chrisostomos.

Antichitatea târzie este perioda în care sensul originar al lui *Tyche* se pierde. Receptată mai degrabă ca un mecanism exterior care pune în mișcare pe scenă actorii, *Tyche* pare să devină o mașinărie monstruoasă, tocmai pentru că, deși funcționând aproape automat, nu oferă nici un principiu (τέχνη) de funcționare. De aici problemele pe care le va ridica.

Astfel, anumiți autori și artiști vor opera o selecția drastică a atributelor zeiței. Este ceea ce face Plutarh, când o lipsește pe *Tyche,* care se instalează la Roma, de tot ceea ce sugerează instabilitatea. Contrariul apare la Galenus, care, medic fiind și dorind să dea o idee despre soliditatea artelor (τέχναι) și a practicilor protejate de Hermes în opoziție cu nesiguranța dată de *Tyche,* alege din repertoriul iconografic al acesteia trei atribute (cârma, piedestalul sferic și banda acoperind ochii) pe care le interpretează în sensul dorit de el. Trebuie subliniat că descoperirile arheologice confirmă, pe de o parte, prezența acestor rechizite în imaginarul plastic al zeiței încă din perioade mai vechi, dar infirmă, pe de altă parte, teza, construită evident pe o intenție polemică, care l-a animat pe raționalistul elenist: aceste simboluri avuseseră în trecut o valoare pozitivă.

Celelalte mențiuni ale reprezentărilor lui *Tyche* sunt, în schimb, mult mai obiective. Chiar dacă nu dispunem de nici o informație privind statuia consacrată zeiței, mai precis, lui *Agathe Tyche,* de Praxitele, în afara faptului, anecdotic, că ar fi trezit pasiunea unui tânăr atenian, alte două statui, în schimb, fac obiectul descrierii lui Pausanias: e vorba de statuia lui *Tyche* purtându-l pe Plutos copil, realizată de Xenofon din Atena, și de *Tyche* a lui Bupalos, ținând în mână cornul abundenței. Cele două atribute, bogăția și cornul abundenței, sunt de data aceasta în concordanță și oferă o imagine coerentă asupra uneia din calitățile esențiale ale zeiței în perioada elenistică: o abundență aproape lipsită de măsură.

***Tyche* și *convenientia.* Destinul postelenistic al „potrivirii”**

Aristotel și omonimia ființei

După unii istorici ai filosofiei, problema ființei ar fi tema fundamentală a gândirii grecești. Cu toate acestea, ființa (τὸ ὄν) devine arareori un subiect de meditație exclusiv, adesea nefiind decât un pretext sau o etapă intermediară pentru alte teme. La Parmenide, de pildă, socotit întemeietorul ontologiei, ființa este, pe de o parte, gândită în corelație cu opusul său, cu neființa, iar pe de altă parte, asociată în mod constant cu Unul (τὸ ἕν), care ajunge în cele din urmă la o poziție privilegiată. Situația se repetă la Plotin, unde ființa, confundată în fapt cu substanța (οὐσία), nu ocupă decât rangul secund, depășită în toate privințele de Bine (ἀγαθόν), a cărui „calitate” fundamentală este tocmai de a fi dincolo de (ὑπέρ) ființă.

Aristotel a pus problema ființei în mod decisiv și cu influențe durabile, chiar dacă ele nu se vor arăta decât într-o altă epocă, cea medievală, și într-un alt areal cultural, cel latin.

După filosof, prima dificultate în a afla ce este ființa apare odată cu constatarea că nu există o accepțiune univocă a acesteia. Mai mult, nu e vorba de o incongruență între diferitele păreri ale noastre în ce-l privește pe *a fi,* ci de gândirea și limba însele, care îl afirmă pe *a fi* în mai multe moduri. De aceea, sarcina metafizicii este de a decide dacă aceste chipuri (σχήματα) ale ființei pot fi aduse la un numitor comun, dacă între ele există un punct mai important la care ar trebui să ne referim cu precădere și care ar putea reprezenta punctul de convergență căutat.

Aristotel ia act de faptul pe care îl repetă în nenumărate ocazii, că „ființa se spune în mai multe feluri." (τὸ ὄν λέγεται) sau mai precis, în patru moduri (τετραχῶς):

1. Conform fiecăreia dintre categorii (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας);
2. Conform actului sau potenței (κατὰ δύναμιν);
3. Ca adevăr sau falsitate (ὡς ἀληθὲς ἢ ψευδός)
4. După accident (κατὰ συμβεβηκός).

Importantă și problematică rămâne, însă, convergența categoriilor. Ea revine în mai multe pasaje din *Metafizica* ca întrebare cheie asupra semnificațiilor multiple ale ființei: „Ființa se ia în mai multe înțelesuri, cum am arătat în carte despre multiplele semnificații ale unor cuvinte (*Metafizica,* V, 7), unde am tratat despre accepțiile acestui cuvânt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte esența și individul determinat, iar pe de altă parte, înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate, și fiecare din predicatele de acest fel."[17] Întrebarea este cu atât mai presantă, cu cât ea vizează destinul metafizicii și posibilitatea ei de a se constitui într-o știință a ființei ca ființă (τὸ ὄν ᾗ ὄν): „Termenul ființă se ia în mai multe înțelesuri, nu numai într-unul. Dacă, deci, din mulțimea acestora numai cuvântul ar fi comun și nimic altceva, atunci ființa n-ar intra în domeniul unei științe, pentru că diversele sensuri ale unui omonim (ὁμώνυμος) nu se subsumează aceluiași gen. Dar dacă între sensuri e ceva comun, atunci studiul ființei va forma obiectul unei științe."[18]

Dacă întrebarea este formulată limpede, răspunsul Stagiritului este, în schimb, ambiguu, motiv pentru care tradiția ulterioară a încercat, nu fără a-l răstălmăci, dezvoltarea lui. Astfel, pentru filosofia medievală, textul grec nu face decât să sugereze ideea „analogiei ființei" (*analogia entis*), care va fi teoretizată abia de scolastică. De altfel, la Aristotel, sintagma ἀναλογία τοῦ ὄντος nu apare nicăieri, iar termenul de analogie, acolo unde este folosit, are sensul curent din greacă de proporție geometrică.[19]

Aristotel se mulțumește să ne spună că ființa este un cuvânt care, deși folosit în mai multe înțelesuri, nu este, totuși, *din întâmplare* un omonim (οὐκ ἀπὸ τύχης).

---

[17] Aristotel, *Metafizica,* VII, 1028a.
[18] Ibid*.,* XI, 1060b.
[19] Este valoarea cu care ἀναλογία apare și în *Elementele* lui Euclid.

Este, de fapt, sintagma care ne interesează, deoarece, ea dă seama despre ideea pe care filosoful o avea despre *Tyche.*

În ce privește titulatura „omonim”, ea ne trimite la un alt text fundamental al lui Aristotel, care se găsește la începutul tratatului despre *Categorii,* unde face o clasificare a cuvintelor în trei clase: omonime, sinonime și paronime. Cum ființa este un omonim propriu-zis, cum pe de altă parte nu este nici sinonim, adică un cuvânt cu înțeles univoc în toate contextele în care e folosit, pentru comentatorii Antichității târzii, ea părea să își găsească, în sfârșit, un loc printre paronime.

Pentru Aristotel, o asemenea soluție ar fi fost improprie, deoarece în *Categorii* paronimia nu exprimă relația de înrudire semantică a unor cuvinte care se înrudesc ca formă lingvistică. Pentru a lua exemplul Stagiritului, înrudirea dintre *gramatică* (γραματική) și *grămătic* (γραματικός) nu poate reflecta convergența logică și ontologică a categoriilor, căci nume ca οὐσία, τόπος sau χρόνος nu alcătuiesc o familie lexicală și nu dispun de o etimologie comună.

Era nevoie, prin urmare, ca păstrând sugestia oferită de Aristotel și profitând de prezența omonimiei în *Categorii,* această clasificare să fie modificată, astfel încât să ajungă relevantă pentru descifrarea problemei ființei.

Convenientia și analogia în tradiția arabă

Un prim pas îl descoperim la Al-Ghazali, care în al treilea capitol al Logicii sale dezvoltă tabela moștenită de la Aristotel: „În ceea ce privește înțelesul, rostirile sunt de cinci feluri. Căci sunt univoce (*univoca*), multivoce (*multivoca*), diversivoce (*diversivoca*), echivoce (*aequivoca*) și potrivite (*convenientia*). Univoce sunt cele de felul cuvântului „animal”, care se potrivește și omului și calului în același fel și care este atribuit în ambele cazuri fără nici o deosebire, fără mai mult sau mai puțin și fără o ordine de la un anterior la un posterior. La fel „om” îi convine și lui Petru, și lui loan. *Diversivoca* sunt numele diferite pe care le poate avea același lucru, după cum pentru sabie avem *ensis, mucro și glaudius.* Cele multivoce sunt nume deosebite care corespund unor lucruri deosebite, cum e cazul cu calul și asinul. Echivoce sunt atunci când același nume se spune despre lucruri diferite; cum e câinele, care se spune și despre animalul care latră și despre o constelație cerească. Cele care se potrivesc (*convenientia*) sunt la mijloc între univoce și echivoce, după cum e ființa (*ens*), care se spune și despre substanță (*substantia*) și despre accident (*accidens*). [...]. Ființa îi convine și substanței, și accidentului, dar ființă are mai întâi substanța, și apoi accidentul, prin mijlocirea primei. Această situație este ambiguă.” (*ambiguum*).

Care sunt diferențele care disting textul arab în traducerea medievală latină de cel aristotelic?

În primul rând, observăm că miza pur logică a clasificării a evoluat către o semnificație metafizică prin inserarea în context a unei situații aparte, cea a ființei.

Aceasta își găsește un loc precis între univocitate și echivocitate, care va fi transmis filosofiei latine și se va păstra în cursul întregului Ev Mediu.[20]

În al doilea rând, suntem avertizați asupra unei ierarhii pe care categoriile ființei o presupun și în care substanța reprezintă punctul de convergență. Căci accidentul nu este de sine stătător, ci dimpotrivă, nu poate exista decât ca accident al unei substanțe.[21]

În fine, ceea ce la Aristotel nu avea o titulatură precisă apare acum sub formula de *convenientia.* Faptul că avem, în sfârșit, de a face cu un nume adecvat ne-o dovedește reapariția sa în filosofia arabă ulterioară, cum se întâmplă, de pildă, la Avicenna*:* „Așadar, să spunem că deși ființa, după cum știi, nu este un gen și nici nu se atribuie în mod egal celor care sunt sub ea, totuși există o intenție în care ea se potrivește, într-o ordine de la un anterior la un posterior (*tamen est intentio in qua convenit secundum prius et posterius*). În primul rând, ființa aparține *quiditas,* care este în substanță, apoi a ceea ce este după aceasta [adică accidentului]."[22] În sfârșit, pentru a denumi această situație, Avicenna utilizează și expresia *convenientia secundum ambiguitatem,* care reprezintă, în viziunea noastră cheia rezolvării problemei.

Formula nu este întâmplătoare, de aceea suntem tentați a o reda printr-o traducere interpretativă. În ceea ce privește *convenientia,* în calitate de participiu plural neutru, își lămurește înțelesul odată cu verbul de la care provine. *Convenire* înseamnă în primul rând „a se aduna", „a se reuni" sau „a se întâlni", un sens pe care îl regăsim, de pildă, în neologismul „convenție" ca sinonim pentru „reuniune".

Dar problema cu care ne confruntăm, aceea a semnificațiilor multiple ale ființei, pare să ne spună tocmai contrariul: pentru că dificultatea noastră stă tocmai în imposibila reunire a categoriilor. Căci, în calitate de genuri supreme ale ființei, acestea nu se mai subsumează nici unui alt gen care să poată, eventual, să le reunească. Nu există, prin urmare, nici o schemă sau înțeles care, precedând categoriile, să le adune pe acestea la un loc *în conformitate* cu el. Ce ține atunci categoriile împreună?

Aristotel socotise că omonimia ființei nu este întâmplătoare. Prin urmare, alăturarea categoriilor nu poate fi rezultatul hazardului, ci presupune o convergență. Pe de altă parte, orice reuniune se face sub un gen și în urma unui *proiect* de adunare, prin care părțile se reunesc într-un ansamblu în urma unui plan, ceea ce este iarăși inacceptabil pentru cazul nostru. Nu ne rămâne, așadar, decât să facem apel la un sens al lui *convenire* mai puțin obișnuit pentru limbajul conceptual, dar care pare singurul în măsură de a ne oferi soluția dorită: *a se potrivi.*

Conventientia ar desemna prin urmare lucrurile *care se potrivesc. Potrivirea* nu este rezultatul unei situații propuse, nici al conformării la un proiect prestabilit, ci mai degrabă, în mod paradoxal, un rezultat admirabil, care nu este întemeiat însă pe nimic. Potrivirea este uimitoare tocmai pentru că nu o pregătește și nu o

[20] De pildă, Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles* III, 34, unde analogia este văzută ca un intermediar între univocitate și echivocitate.

[21] Medievalii spun că *accidentia non sunt entia, sed entis,* cu referire implicită la substanță, singurul caz „drept", nu oblic al ființei.

[22] Avicenna, *Philosophia prima,* I, 5.

anticipează nimic. Realizându-se oarecum fără efort, ea ține întotdeaune mai mult de conjunctură decât de necesitate. Cărei necesități ar putea să i se mai supună întâlnirea dintre substanță și accident?

Nimerindu-se într-o situație fericită, probabil irepetabilă, *cele care se potrivesc* sunt guvernate, înainte de orice altceva, de *ambiguitas.* Etimologic, sensul cuvântului trimite la calitatea unui lucru de a fi cu două fețe, de unde valorile mai abstracte ale termenului, care merg de la obscuritate și lipsă de limpezime la înșelăciune și aparență.

Dar ceva poate fi ambiguu și incomprehensibil din mai multe motive: fie pentru că este lipsit de o rațiune suficientă, fie pentru că este minunat și miraculos. În interpretarea noastră, trebuie preferat al doilea sens, prin care *convenientia secundum ambiguitatem* poate fi tradus ca „cele care se potrivesc în chip minunat”. Acest sens are valoarea de a lumina și de a pune în evidență paradoxul potrivirii: acela de a fi un rezultat semnificativ al *întâmplării.*

Valoarea ambiguă a expresiei aristotelice οὐκ ἀπὸ τύχης

Am văzut, deci, că *potrivirea,* ca formulă acceptabilă pentru convergența semnificațiilor ființei, deși „minunată” nu pare să fie decât rodul *întâmplării.* Dar oare o asemenea interpretare nu vine în contradicție cu textul aristotelic la care am făcut trimitere și care ne spune că omonimia ființei nu este întâmplătoare? A lămuri acest punct este deopotrivă important în vederea stabilirii semnificației pe care termenul de *Tyche* o are la Stagirit.

Sintagma οὐκ ἀπὸ τύχης („nu din întâmplare”) propune, desigur, o delimitare de *Tyche,* dar una strict negativă. Este ceea ce i-a pus în dificultate pe interpreți și de aceea, încă din Antichitate, negația a fost convertită într-o afirmație. Astfel, Porfir preferă să transcrie expresia οὐκ ἀπὸ τύχης prin ἀπὸ διανόιας.

Dar eludarea negației pare să schimbe radical sensul formulei, așa cum remarcă istorici contemporani ai filosofiei.[23] Căci, în acest fel, ea acordă ființei valoare de gând univoc, de intenție precisă în funcție de care categoriile s-ar ordona. E motivul pentru care o asemenea convertire nu ne interesează decât în calitate de ipoteză de interpretare a lui Aristotel care trebuie respinsă, dar care ne oferă, prin chiar acest act, sugestii de care trebuie să ținem seama.

Astfel, e limpede că expresia afirmativă este, din punct de vedere lingvistic, mai simplă decât cea negativă. Faptul că Aristotel însuși nu a preferat-o, când în aparență ar fi avut toate motivele să o facă, ne arată două lucruri: mai întâi, posibila convertire a lui οὐκ ἀπὸ τύχης în ἀπὸ διανόιας era, în ochii săi, improprie. În al doilea rând, păstrând forma negativă, Stagiritul se delimita de *Tyche,* păstrând-o totuși în sintagmă, chiar dacă sub formă negată.

---

[23] P. Aubenque, „L’origine pseudo-aristotelicienne de la doctrine de l’analogie de l’être”, *Les Etudes Philosophique* (L’analogie), nr. 2 (1989), P.U.F., Paris.

Ipoteza noastră este, deci, că formula οὐκ ἀπὸ τύχης nu încearcă să nege definitv pe *Tyche,* ci să nuanțeze sensurile acesteia. De aceea, rezultatul negării lui *Tyche,* la care Aristotel nu mai face vreo referire în plus, nu poate fi ἀπὸ διανόιας. Nu poate fi altceva decât tot *Tyche,* dar luată într-un sens particular, care fie că era prea puțin uzitat în timpul lui Aristotel, fie că nu reprezenta decât o variantă îndepărtată de ceea ce, în ochii filosofului, se putea înțelege prin *Tyche.*

Astfel, trebuie acceptat că, pentru Aristotel, semnificația primară a *Tyche* era de întâmplare pur accidentală, lipsită de tâlc. Ea ne este confirmată de sensul pe care filosoful îl dă omonimiei, prin care desemnează numirea comună, dar nejustificată prin nimic, a două lucruri absolut diferite, cât și de frecventa asociere a *Tyche* cu συμβεβηκός (accidentul), așa cum se întâmplă în cartea a II-a a *Fizicii.* Confundând-o pe *Tyche* cu o întâmplare nu doar lipsită de cauză, dar și cu o finalitate marginală și nesemnificativă, Stagiritul ilustrează tendința pe care filosofia greacă raționalistă o promova demult, de a explica ordinea și armonia lumii eludând întâmplarea ca pe un aspect lipsit de importanță și inteligibilitate.

Cât privește al doilea sens al *Tyche,* chiar dacă absent aici, deși situația l-ar fi cerut, el este menționat, așa cum vom arăta în capitolul dedicat analizei pe care Stagiritul o face tragediei, în *Poetica.* El ne înfățișează de fapt, o înțelegere mai veche a *Tyche,* marginală în cultura greacă a momentului, dar vie în epoca arhaică și tragică, după care, chiar dacă adeseori sinonimă cu purul hazard, *Tyche* nu este doar un accident nesemnificativ, ci o întâmplare care *potrivește* lucruri, dezlegând sau răsturnând situații.

Mai mult, dacă la Avicenna *convenientia* trimite la o întâmplare al cărei rezultat, neîntemeiat pe nici o cauză evidentă, pare *minunat,* Aristotel va stabili, la rândul său că, ceea ce face specificul acestui ultim sens al *Tyche,* socotit de noi autentic. Este tocmai prezența elementului mirabil (τὸ θαύμαστον).

Asistăm, prin urmare, la mai bine de o mie de ani de la moartea Stagiritului, dar pornind de la un text de-al său îndreptat chiar împotriva întâmplării, la reînvierea, sub ideea de *convenientia,* a naturii autentice a *Tyche,* asupra căreia textele aristotelice nu cad întotdeauna de acord. Nu ne rămâne decât să constatăm că între *Tyche* și *potrivire* (*convenientia*) există o legătură esențială pe care analiza textelor tragice ne-o va confirma.

Armonia contingentă în cea mai bună dintre lumile posibile

Ca substantiv feminin, *convenientia* va face la rândul ei carieră în filosofia europeană. Întâlnită mai întâi în timpul scolasticii, ea ajunge și la gânditorii epocii moderne. Fără a intra în detalii, ne propunem să amintim rolul pe care îl joacă în filosofia lui Leibniz. Cuvântul se întâlnește atât sub forma latină[24], cât și sub cea franceză[25], în funcție de limba în care filosoful german și-a redactat scrierile. În toate cazurile, însă, *convenientia* este o calitate a lumii noastre, singura lume care există

[24] Leibniz*, Monadologia,* paragrafele 46 și 54.

[25] Id., *Eseuri de teodicee. Discurs asupra conformității credinței cu rațiunea,* paragraful 2, unde cuvântul apare ca și *convenance.*

dintre toate lumile posibile și care face această lume, din mulțimea infinită a celor posibile, eligibilă pentru Dumnezeu în vederea aducerii ei la ființă.

În viziunea lui Leibniz, în calitate de posibilitate, lumea noastră, ca celelalte lumi existente în intelectul divin, nu este în esența sa conceptuală decât un scenariu mental printre altele, ale cărui evenimente se găsesc asociate în chip contingent. Ceea ce face, însă, specificul acestei lumi, este că, spre deosebire de toate celelalte, contingența evenimentelor sale are un rezultat coerent în lumea noastră: chiar dacă întâmplătoare, lucrurile, acțiunile oamenilor sau întâmplările se potrivesc unele cu altele, dând impresia că ar fi supuse regularității și că ar fi guvernate de legi ale naturii.

În realitate, cea mai bună dintre lumile posibile nu se diferențiază de altele decât prin *convenientia,* adică prin *potrivirea* lucrurilor într-o contingență armonioasă.

Conceptul naturalist de *Tyche.* Despre accident

Ca majoritatea noțiunilor cheie ale mitologiei grecești, *Tyche* trece în filosofia greacă într-o formă secularizată. Spre deosebire, însă, de concepte analoge, care marchează prin prezența lor perioada inaugurală a gândirii științifice antice, întâlnindu-se cu predilecție la autorii presocratici, *Tyche* și, așa cum vom vedea, corespondentul său, αὐτόματον, sunt noțiuni utilizate într-o măsură mai largă și tematizate abia în ceea ce am putea numi filosofia greacă clasică. Mai mult, deși în principiu termeni tehnici, atât *Tyche,* cât și αὐτόματον sunt lipsite, chiar atunci când au pretenția exprimării unui sens abstract, de claritatea conceptuală pe care alte cuvinte, de origine diversă, religioasă sau cotidiană, ajung să o dobândească. Statutul lor în epocă rămâne, așadar, marginal, iar prezența lor într-un tratat savant mai degrabă urmarea unui act temerar.

Cauza acestui fapt trebuie căutată în chiar natura limbajului științific. Acesta operează asupra semnificației termenilor săi, majoritatea împrumutați, care trebuie să se schimbe, instrumentalizați pentru cunoaşterea realității. Obținerea unui sens univoc și precis cere deci înainte de orice, un travaliu de reflecție și de critică a limbajului asupra lui însuși, prin care acesta își acordă termenii scopului propus. Cu alte cuvinte, înainte de a judeca realitatea, limbajul științific se judecă pe sine însuşi într-un proces de autoclarificare. Un asemenea moment este important din cel puțin un punct de vedere: el suspendă relația uzuală dintre semnificația cuvintelor și referința lor. În acest fel se poate descoperi existența unor termeni care posedă o semnificație, dar care este, cu toate acestea fie irelevantă pentru orice referință posibilă, fie absurdă. În lingvistica modernă, această clasă abundă în termeni mitologici al căror înțeles, deși coerent și utilizabil într-un discurs ficțional, nu are corespundent.

Travaliul critic pe care limbajul științific îl presupune are două laturi: în primul rând, despărțind semnificația de referință, el face din cuvinte ceva lor însele suficient, posedând un înțeles care, în lipsa unei contradicții evidente, poate supraviețui necondiționat. Totodată, însă, cum interesul pentru acest moment este doar preliminar,

critica înlătură în cele din urmă tocmai o parte din semnificațiile pe care le pusese cu atâta acuitate în lumină, ca fiind neconforme scopului mai general al acelei științe. În concluzie, putem întâlni o serie de semnificații care apar pentru a dispărea din nou, etichetate drept inconsistente sau absurde.

Nu întâmplător, așadar, unul din textele în care semnalăm prezenta lui *Tyche* este științific: capitolele 4, 5 și 6 din cartea a II-a a *Fizicii* lui Aristotel. Termenul fusese folosit și de atomism, pentru care *Tyche* este identificată cu un fel de necesitate oarbă (ἀνάγκη) ce acționează fără finalitate. La rândul său, Platon asimilase în mod expres *Tyche* cu necesitatea naturală, atunci când criticase teoriile fizice curente.

Apelul la gândirea lui Aristotel este, însă, inevitabil din mai multe motive: este vorba de cel mai amplu text pe care îl cunoaștem dedicat lui *Tyche.* Totodată, în el regăsim prezentate, eventual criticate și depășite, pozițiile anterioare în această problemă. Nu în ultimul rând, însă, teoria Stagiritului despre *Tyche* se vrea o clarificare de tip fizicist a fenomenului ca atare, iar scopul nostru este de a porni de la o asemenea teorie pentru a-i stabili și corecta limitele.

***Tyche* în interpretarea filosofică tradițională**

Capitolul 4 al cărții a II-a a *Fizicii* se deschide cu un studiu exoteric asupra *Tyche* și αὐτόματον. Un astfel de debut e, de altfel, tipic pentru Aristotel și se întâlnește constant, așa cum se întâmplă, de pildă, în cartea a IV-a, unde este urmărită analiza timpului sau a locului. În plus, un asemenea început dă impresia unei metode: el vrea să facă tranziția de la felul în care ni se arată o realitate, de la chipul cu care ne întâmpină, dar cu care ne poate și înșela: dialectica dintre apariție și aparență, la ceea ce este ea în sine. Simplu spus, introducerea se vrea o invitație la aprofundare, doar că, așa cum vom vedea îndată, un asemenea proiect nu poate fi susținut fară anumite riscuri.

Direcția în care Aristotel ne invită să pornim corespunde tendinței mai generale, naturaliste, a filosofiei antice. Din punct de vedere fenomenologic, însă, o asemenea propunere își are dezavantajele ei și ridică două probleme capitale: astfel, chiar dacă acceptăm demersul naturalist ca deplin justificat în presupozițiile și intențiile sale de a descoperi, dincolo de modul în care un lucru ni *se arată,* ceea ce este el în realitate, nu putem să nu recunoaștem că el conduce implicit la ocultarea caracterului de *fenomen* al realității. Un asemenea demers, tocmai pentru că trece indiferent peste cum ne *a-pare* și cum *pare* (φαίνεσθαι) un lucru, interesat în cele din urmă exclusiv de ceea ce este el *în sine,* este lipsit mijloacele de a descoperi la nivel *apariției* înseși o consistență ontologică și de a-i oferi acesteia, ca atare, o descriere pertinentă. Cu alte cuvinte, pentru un mod de gândire naturalist, care nu poate discerne decât între adevăr și fals, în limitele riguroase ale terțului exclus, relevanța unei impresii, a unei păreri, a emoției, a poveștii și, într-un sens larg, a mitului este inexistentă.

Pe de altă parte, trebuie spus, de data aceasta într-un spirit fenomenologic autentic, că însăși pretenția de veracitate absolută a gândirii naturaliste poate fi contestată, denunțându-se ca iluzie pretenția acesteia de a opera cu o realitate în sine. Așa cum arată etimologia sa, greacă sau latină, *natura* (φύσις) este ea însăși *apariție,* naștere și, deci, o ieșire în lume care nu poate face abstractţe de privitor și de apelul la subiectivitatea acestuia, așa încât a recepta un munte, de pildă, ca un geolog sau ca un peisagist nu înseamnă un acces în primul caz la esența lucrului, iar în al doilea la simpla aparență, ci sunt două moduri de a privi lucrurile, justificate în egală măsură. Prin urmare, putem spune, împotriva începutului pe care ni-l propune Aristotel, că nu există decât fenomene.

Cele două probleme fundamentale la care Stagiritul își propune să răspundă sunt dacă *Tyche* și αὐτόματον sunt identice sau diferite (αὐτὸ ἢ ἕτερον) și dacă fac parte dintre cauzele studiate de fizică sau nu. Trebuie să determinăm deci, modul în care cele două pot fi recunoscute ca momente în constituirea naturii (τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστι τοῖς αἰτίοις ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον).

Faptul că în acest caz fizica nu se poate acorda deplin obiectului ei, adică lui *Tyche,* a fost resimțit cu putere de înșiși gânditorii greci. Aristotel, întocmind ca de obicei o listă a părerilor exprimate asupra subiectului dezbătut, enumeră și poziția unora dintre predecesorii săi, după care *Tyche* și αὐτόματον nu ar exista. Argumentul, foarte simplu, pornește de la presupoziția că „nimic nu ia naștere datorită lui *Tyche,* ci [că] toate au o cauză determinată". (οὐδὲν γὰρ δὴ γίγνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὡρισμένον)[26]

Din acest motiv, *Tyche* trebuie denuntață ca o pură iluzie, iar apariția sa o aparență datorată neputinței umane de a da seama de multitudinea cauzelor care concură la producerea unui eveniment. Toate lucrurile au o explicație pentru că toate au o cauză, iar a vorbi despre noroc sau întâmplare este rezultatul ignoranței noastre. Această tendință este explicabilă pentru că nu toate cauzele sunt manifeste în egală măsură, iar puterea noastră de a le urmări în totalitate acțiunea este limitată. La modul ideal, însă, orice fenomen poate fi asociat unei cauze, iar de cele mai multe ori aceasta poate fi și determinată.

Avem de a face aici cu cea mai tranșantă poziție de negare a realității lui *Tyche* în numele unui determinism universal, al unei necesități implacabile. Fiind foarte general, acest determinism ajunge el însuși, însă, nedeterminat, incapabil să disocieze, chiar acceptând legătura cauzală ca universală, între tipuri și grade diferite de cauzalitate. Angajat într-o reducție absolută, el ignoră varietatea asocierilor dintre fenomene, cu alte cuvinte posibilitatea ca diferite evenimente să fie asociate în mod repetat sau doar în mod insolit și accidental. În fine, faptul că voința umană, ea însăși un factor de acțiune, poate fi implicată mai mult sau mai puțin direct în desfășurarea unui lucru.

Teoria nu e capabilă să indice în ce constă diferența dintre *Tyche* și αὐτόματον, unul din mobilurile cercetării, căci lipsa de realitate nu cunoaște diferențe. E limpede,

---

[26] Aristotel, *Fizica,* 196a1.

așadar, că primul punct de vedere propus nu poate fi acceptat. Argumentul decisiv nu este însă citat acum: el va fi dezvoltat abia când Aristotel însuși își va susține teoria în capitolul al cincilea. Pentru moment, respingerea teoriei examinate este sumară, dar, credem noi, tocmai de aceea semnificativă. Căci rațiunile care împing investigația Stagiritului mai departe sunt de natură fenomenologică: lucrurile nu stau așa cum s-a spus și, în consecință, noțiunile de *Tyche* și αὐτόματον trebuie să aibă o relevanță, numai și pentru faptul că *vorbim* despre ele și că, într-un fel sau altul, prin ele ni se *arată* ceva. Dincolo de natura referinței lor, aceste noțiuni au o semnificație *fenomenologică* care trebuie stabilită: „Totuși, toată lumea spune că unele dintre lucruri se petrec datorită norocului, altele nu.” ((...) ὅμως τούτων τὰ μὲν εἶναί φασι πάντες ἀπὸ τὺχης τὰ δ᾽οὐκ ἀπὸ τὺχης[27] E nevoie, deci, de o prealabilă și fundamentală distincție între adevărul și falsitatea unui discurs, pe de o parte, și consistența termenilor săi, pe de altă parte. Faptul că putem spune despre un lucru că îi corespunde sau nu *Tyche,* deci că putem construi o propoziție afirmativă sau negativă ce trebuie confirmată de experiență nu se poate face decât pe baza unei înțelegeri prealabile a ceea ce *Tyche* înseamnă.

Mai mult, faptul că prin *Tyche* ni se arată ceva nu înseamnă, desigur, că e vorba despre un fenomen fizic. Ceea ce pare să primeze în acest moment este o folosire a limbajului care se sprijină pe o practică socială în care asemenea cuvinte și ceea ce ele descriu ajung să își găsească un loc. Se pare, deci, că odată cu clarificarea înțelesului lui *Tyche* trebuie tranșată o altă dilemă, mult mai generală: este lumea doar fizică – se reduce doar la nivelul fizic – sau nu? Sunt oare formele „superioare” prin care lucrurile ni se prezintă de cele mai multe ori simple adaosuri lipsite de conținut? Putem spune, de pildă, că a privi un apropiat ca pe un prieten sau o tăblie de lemn ca masă sunt simple artificii și că, în realitate, nu putem vorbi decât despre un corp organic și o bucată de lemn?

Miza este, așadar, mai mare: e vorba de a salva și de a face inteligibile toate semnificațiile de tip cultural, social, estetic etc. care din punct de vedere fizic sunt superflue. Iată de ce nu poate Aristotel să accepte nici cea de-a două poziție posibilă, care, cu accent de data aceasta pe αὐτόματον, susține că lumea este rezultatul întâmplării. „Sunt unii, însă, care socotesc că automaton este cauza cerului acestuia și a tuturor lumilor; căci la întâmplare (spun ei – n. n.) ia naștere ordinea și mișcarea care separă și pune totul în această alcătuire.” (εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ κατασήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν·)[28]

O asemenea teorie este, însă, absurdă din cel puțin două motive: întâi pentru că cerul, care ar trebui să fie un model al acțiunii lui *αὐτόματον* este tocmai locul regularității și al incoruptibilității absolute în domeniul lucrurilor corporale. Apoi, pentru că din întâmplare nu poate lua naștere o lume guvernată de legi constante. Ordinea nu poate fi rezultatul lui *αὐτόματον*.

---

[27] Aristotel, *Fizica,* 196a15-16.

[28] Ibid., 196a24-28.

Există, credem noi, dincolo de cele două argumente enunțate explicit de Aristotel un motiv mai profund, care se leagă totodată de respingerea acestor teorii. Cea de a doua poziție îi aparținuse lui Democrit. Ea exprima, așadar, chiar dacă în termeni opuși, la fel ca și prima poziție, o viziune materialistă asupra lucrurilor, pentru care forma, adică modul în care se arată ele în lume, este lipsită de orice importantă, este doar un înveliș fără fond. Or, pentru Stagirit, forma nu este doar o haină ce ocultează nuditatea adevărului, ci un principiu configurator care face ca lucrul să existe și să fie ceea ce este. Totodată, acest motiv ontologic face ca forma să fie nu doar primul și deci cel mai superficial aspect cognoscibil al lucrurilor, ci chiar esența lor, care le oferă specificitatea distinctivă. Soluția aristotelică va căuta, prin urmare, ca ținând cont de această pledoarie în favoarea formei, să găsească o poziție intermediară între necesitate și hazard.

Tyche în interpretarea aristotelică

În concluzie, există o „formă” în care *Tyche* și αὐτόματον ni se arată, iar faptul este evident pentru că toată lumea vorbește despre el. Prin urmare, este o soluție conformă rațiunii aceea de a încerca mai întâi să iei act de ceea ce practica limbii lasă să se întrevadă și abia apoi să pui sub semnul îndoielii fenomenul vizat.

Criteriul, metoda chiar, potrivit a fost astfel găsit: este de a vedea când se spune că ceva ține de *Tyche* și de αὐτόματον și când nu. Și tocmai pentru că scopul este de a determina niște lucruri prin diferență, definirea lor se face mai întâi negativ: nu vorbim despre *Tyche* atunci când vedem lucruri care se produc mereu la fel (ὁμῶμεν τὰ mèν ἀεὶ ὡσαύτως γινόμενα), nici atunci când ne referim la lucruri care se petrec frecvent (τὰ δέ ὡς ἐπὶ πολύ). Cu alte cuvinte, constanța, regularitatea nu sunt trăsăturile lui *Tyche.*

Trebuie, deci, să acceptăm că numai în excepție, în insolit, chiar în miraculos, în tot ceea ce ia ființă împotriva obișnuințelor sociale sau a legilor naturale pot fi descoperite atât *Tyche,* cât și αὐτόματον. Prin urmare, „pentru că există de asemenea lucruri care iau naștere și în afară de acestea” – e vorba de lucrurile constante. Aici, prepoziția are un dublu sens: exprimă fenomene care sunt atât în afara clasei lucrurilor supuse regularității, cât și în afara constanței înseși, deci excepții în sens absolut, „pe care toți le numesc rezultate ale *Tyche,* e evident că *Tyche* și αὐτόματον sunt ceva.” (ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερὸν ὅτι ἔστι τι ἡ τύχη καὶ τὸ ἀυτόματον). Clasa aceasta de realități este, însă, ea însăși prea largă și nedeterminată. Rămâne, așadar, ca discriminarea să continue, eventual oferindu-ne căutata distincție dintre *Tyche* și αὐτόματον.

Astfel, nu orice excepție pe care o întâlnim este relevantă, ci numai aceea care are o finalitate: „Căci, dintre aceste fapte, unele iau naștere în vederea a ceva, altele nu.” (τῶν δὲ γινομένων τὰ mèν ἕνεκα τοῦ γίγνεται, τὰ δ᾽οὔ). *Tyche,* deci, trebuie să fie roditoare și nu indiferentă pentru contextul în care se produce. Urmările ei, efectul, rezultatul trebuie să fie manifeste și semnificative. Eficace, ea ajunge o

concurentă redutabilă a cauzalității obișnuite, pretându-se în schimb, tocmai datorită varietății și evidenței urmărilor sale, la variate și nesigure interpretări.

Dar chiar și această ultimă categorie se subîmparte la rândul ei: „Dintre acestea, unele sunt urmarea unei alegeri, altele nu [...].” (τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν)

Definiția aristotelică a *Tyche* și αὐτόματον introduce un termen nou, acela de συμβεβηκός: „Or, când asemenea lucruri iau naștere în chip accidental, spunem că sunt urmarea lui Tyche.” (τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν συμβεβηκός γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι)[29] În mod uzual, așadar, acest termen se traduce prin *accident.* Morfologic, însă, el este participiul perfect al verbului συμβαίνω („a merge împreună”, „a se aduna”, „a se acorda cu cineva”, „a cădea de acord”). Vedem prin aceasta cum, departe de a irumpe într-o conjunctură deja dată, „accidentul” vine să se armonizeze și chiar să ia parte la constituirea acesteia. Desigur, „a merge împreună” poate de multe ori să se reducă la un simplu mers alături, în care traiectoriile, deși paralele, să nu se întâlnească niciodată. De aici poate caracterul marginal, anecdotic și superficial al accidentalității, accentuat adesea la Aristotel. Inventariem acum o gamă mai largă de semnificații pe care, într-o traducere obișnuită, termenul de *accident* le ignoră.

La Stagirit, συμβεβηκός ajunge însă un termen specializat, cu valoare logică, dar și ontologică. El desemnează acele calități ale lucrurilor care nu țin nici de esența acestora (τί ἐστι), nici de ceea ce le este propriu (ἴδιον). Faptul că Socrate este alb, de pildă, este un simplu accident, căci atins de soare el se poate bronza. De aceea, accidentele unei substanțe pot fi nenumărate și pot varia în funcție de împrejurări, fără ca lucrul însuși să sufere de pe urma acestor schimbări. Dar cum se vede, oricât de nesemnificative și indiferente la esența lucrului ar fi accidentele sale, ele trebuie, într-o anumită măsură să i se potrivească. Astfel, Socrate putea foarte bine să slăbească, să-și schimbe timbrul vocii, să fie mai înalt sau mai scund; cu toate acestea, astfel de accidente sunt toate reflexe ale esenței sale de om pe care vin să o împlinească.

Fiind insolite, excepții, particularități, accidentele au ceva întâmplător, exprimând calități care nu sunt necesare și nu sunt implicate de esența lucrului, tot așa cum întâmplarea, are la rândul ei un caracter accidental. αὐτόματον și συμβεβηκός par deci sinonimi și se presupun reciproc, iar Aristotel, prin apelul la *accident* nu dă propriu-zis o definiție, deoarece circularitatea viciază definițiile, ci determină dintr-o altă perspectivă, același fenomen. Din nou e vorba, de fapt, de limba însăși, care se exprimă diferit spunând același lucru, iar filosoful nu face decât să alăture aceste expresii. Să recunoaștem că prin natura sa logică, precum și prin sfera mai precisă și mai cuprinzătoare de care dispune, συμβεβηκός are rolul de a confirma realitatea lui *Tyche* și a αὐτόματον, făcând-o agreabilă limbajului științific: „Deci, cum am spus, atunci când acest caracter accidental apare în lucrurile care sunt produse în vederea unui scop, vorbim de rezultate ale *Tyche* și ale *automaton.*” (καθάπερ οὖν ἐλέχθη,

[29] Aristotel, *Fizica,* 196b23-24

ὅταν ἐν τοῖς ἕνεκα τοῦ γιγνομένοις τοῦτο γένηται τότε λέγεται ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης·)[30]

Ce sunt, așadar, *Tyche* și αὐτόματον, și care este diferența dintre ele? Pentru *Tyche,* Aristotel dă următorul exemplu: să presupunem că cineva a împrumutat bani altcuiva și că, întâmplător, ieșind în oras, își vizitează debitorul tocmai când acesta făcuse la rândul său rost de suma necesară pentru a i-o înapoia. Dacă ar fi știut toate acestea, omul nostru ar fi mers negreșit să-și recupereze banii; de fapt, însă, ceea ce „l-a adus” acum a fost doar întâmplarea; „a venit (totuși), dar nu pentru asta, ci s-a nimerit să vină prin accident și să facă acest lucru ca să încaseze banii. Și asta, nu pentru că venea adeseori în acel loc și nici din nevoie; iar scopul, adică primirea banilor, nu se numără printre cauzele imanente (*care au produs acest fapt*), ci se numără printre lucrurile pe care le alegem și ține de gândire. Și, într-adevăr, se spune că (*acel om*) a venit acolo din noroc. Dimpotrivă, dacă venea în urma unei alegeri și în vederea acestui scop, fie că venea în mod constant, fie că încasa bani de cele mai multe ori, lucrul acesta nu mai era urmarea norocului.” (ἦλθε δ’οὐ τοῦτου ἕνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἐλθεῖν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομίσασθαι ἕνεκα. Τοῦτο δέ οὔθ’ ὡς ἐπὶ τὸ χωρίον οὔτ’ἐξ ἀνάγκης·ἴστι δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδή, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτίων, ἀλλὰ τῶν προαιρετῶν καὶ ἀπὸ διανοίας·καὶ λέγεταί γε τότε ἀπὸ τύχης ἐλθεῖν, εἰ δὲ προελόμενος καὶ τούτου ἕνεκα ἢ ἀεὶ φοιτîν ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ κομιζόμενος, οὐκ ἀπὸ τύχης·)[31]

Pentru a înțelege sensul acestui exemplu, să construim mai multe scenarii complementare. Astfel, există mai multe grade în care *Tyche* se poate realiza: a) cineva merge într-un loc cu un anumit scop și, din întâmplare, întâlnește un cunoscut pe care nu se aștepta să-l întâlnească și care îl invită să ia masa cu el. Se poate spune, desigur, că omul nostru a luat datorită lui *Tyche* masa cu cunoștința sa în oraș; b) cineva merge într-un anumit loc și din întâmplare trece sau se întâlnește cu debitorul său, care tocmai încasase în ziua aceea banii pentru a-și plăti datoria. Tot *Tyche* este cauza pentru care omul nostru și-a recuperat banii; c) cineva are nevoie de bani. Interesat să-i găsească, dar totuși fără acest gând, el merge într-un loc unde își întâlnește un debitor, sărac ca și el, dar care din întâmplare făcuse rost chiar în ziua aceea de bani pentru a-și plăti datoria. Și de data aceasta se va spune că omul nostru a ieșit din nevoie datorită lui *Tyche.*

Între cele trei exemple, diferența este în primul rând de grad. Pe de altă parte, principiul în funcție de care le putem ordona și care face gradația ascendentă spre o *Tyche* tot mai desăvârșită este raportul dintre finalitatea acțiunii și intențiile inițiale ale personajului care a declanșat-o. În primul caz, ca și în ultimul, acesta nu știa care va fi urmarea ieșirii sale din casă și îndreptării spre un loc anume. Dacă, însă, prima dată, întâlnirea cunoscutului și modificarea de circumstanță a planului pe ziua respectivă nu era nici bănuită, dar nici dorită sau sperată, în ultimul caz întâlnirea debitorului care el însuși întâmplător făcuse rost de bani este de-a dreptul „providențială”, este un rezultat care chiar dacă nu a fost urmărit în acea acțiune, corespunde

30 Ibid., 196b30–31.
31 Aristotel, *Fizica,* 196b34-36 și 197a1–5.

interesului și căutării colaterale a personajului nostru. Fără a fi căutată, întâmplarea vine în acest caz să se integreze unui scop mai larg și să completeze un scenariu în care individul se găsea deja, prin alte elemente, prins.

Să mai adăugăm exemplul clasic al jucătorului de jocuri de noroc. Miza lui este întâmplătoare, ea nu se găsește într-o legătură necesară sau constantă cu câștigul, iar asocierea dintre ele, dacă se produce, este tot rezultatul lui *Tyche.* Ceea ce deosebește, însă, situația aceasta este că, deși rod al nedeterminării, rezultatul este intenționat explicit, sperat și căutat de către jucător. Acesta pornește la acțiune, la joc, nu cu alt motiv decât cu cel de a câștiga, chiar dacă între miza sa și victorie legătura este accidentală.

Ce realizează deci *Tyche?* E vorba de o a-sociere (συμ-βαίνειν), nu între o cauză și un efect, ci între două șiruri de cauzalitate diferite. De aceea, fără a contraria necesitatea, ci folosindu-se de ea și de o cauzalitate în sine (καθ᾽ αὑτὸ), rezultatul lui *Tyche* este *potrivirea,* ca legătură inedită, atipică și totuși cerută de situație între două sau mai multe evenimente. Mai mult, chiar dacă întâmplătoare, urmarea lui *Tyche* răspunde totuși unei intenții sau unei nevoi. Avem astfel răspunsul pentru cei care contestă existența lui *Tyche* și a αὐτόματον, invocând necesitatea universală: desigur, pentru a reveni la unul din exemplele noastre, sosirea într-un anumit loc, întâlnirea debitorului, recuperarea banilor sunt evenimente care au fiecare cauza sa și care pot fi astfel explicate: omul ajunge într-un anumit loc *pentru că* își propusese să treacă pe acolo, debitorul avusese și el o treabă din a cărei *cauză* ieșise și ajunsese să întâlnească omul nostru; banii primiți fuseseră și ei obținuți *pentru că* cineva dispusese de ei și îi dăduse etc. în mod normal, însă, asemenea cauze acționează separat, nu se presupun și nu se influențează reciproc. De aceea, faptul că ele dau acum un anumit rezultat se datorează interferenței lor reciproce: fiecare singură nu ar fi putut să producă efectul final. Prin asociere, ele duc la un anumit rezultat, care este însă atins din perspectiva fiecăreia dintre ele, în mod accidental, așa încât luată în sine (καθ᾽ αὑτὸ), nici una din cauze nu este decât cauză prin accident (κατὰ συμβεβηκός). De altfel, acesta e motivul pentru care „cauzele de la care poate lua naștere rezultatul lui *Tyche* trebuie să fie nedeterminate.” (ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἴτια ἀνάγκη εἶναι, ἀφ᾽ ὧν ἂν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης)[32] De aceea, spune Aristotel, *Tyche* nu este doar un lucru nedeterminat, rezultat posibil a indefinite combinații, ci ceva nesigur (ἀβέβαιον) și care nu are loc tot timpul, nici frecvent.

Cât privește diferența dintre *Tyche* și αὐτόματον, ea presupune, pentru a fi indicată, o clarificare a rolului pe care îl joacă în context alegerea (*proairesis*). Alegerea este ea însăși o cauză care determină mobilul acțiunilor noastre, iar în calitate de factor care intră în angrenajul lui *Tyche,* este o cauză accidentală. Astfel, ieșirea în oraș este rezultatul unei decizii și al alegerii pe care individul a făcut-o în ziua aceea. Pe de altă parte, întâlnirea cunoscutului sau a debitorului și recuperarea banilor, deși urmare a acestei alegeri, nu sunt propriu-zis alese la rândul lor, ci i se asociază în mod întâmplător. Mai mult, chiar dacă presupunem, ca în cazul jocului de

32 Aristotel, *Fizica,* 197a8-9.

noroc, că jucătorul alege o miză pentru a câștiga și că deci, alegerea sa vizează de la început câștigul, tot nu putem vorbi de o alegere propriu-zisă a câștigului decât într-un sens foarte general, ci numai de alegerea mizei. Prin urmare, indiferent de intenție, mobilul lui *Tyche* este de fiecare dată o alegere accidentală prin raportare la rezultatul final. Cu toate acestea, din moment ce retrospectiv putem spune că miza pe care am jucat a fost o alegere bună sau rea și că ieșirea în oraș a fost, de asemenea, o alegere bună pentru ziua respectivă, cu alte cuvinte, pentru că putem vorbi de o legătură, chiar accidentală, între alegerea inițială și rezultat, ba putem și pune pe seama acestei alegeri, norocoase sau cu ghinion, toate urmările, trebuie deci să admitem că *proairesis* este, în acest sens, mobilul veritabil al *Tyche.* Ele nu vor putea acționa din întâmplare și noroc (οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης). Prin urmare, caracteristica lui *Tyche* este că nu se referă decât la întâmplarea care ține de activitatea practică (πράξις) și, de aceea, εὐτυχία poate fi văzută ca un fel de fericire (εὐδαιμονία).

Dar întâmplarea poate totodată să nu fie rezultatul vreunei alegeri, cum se întâmplă cu un trepied care poate să cadă uneori din întâmplare în așa fel încât să servească de scaun, chiar dacă nu a ales să cadă și, cu atât mai puțin, funcția de scaun. De aceea, ca „activitate” a naturii și nu a omului, întâmplarea va aparține sferei lui αὐτόματον. În concluzie, „ori de câte ori (lucrurile – n.n.) iau naștere fără să aibă în vedere un scop (pe care îl realizează, dar – n.n.) a cărui cauză este externă, atunci noi vorbim despre urmări ale lui *automaton,* și vorbim despre urmări ale lui *Tyche* despre acelea care se produc din întâmplare, dar pot fi alese de către cei care pot să aleagă.”

Teoria, concisă, acoperă toate cazurile despre care am vorbit, dar lasă nemarcate diferențele dintre ele. Ea oferă, însă, în același timp criteriul în funcție de care aceste deosebiri pot fi stabilite. Scopul nostru va fi, prin urmare, alături de realizarea unei tipologii complete a *Tyche* în tragedia greacă, de a urmări exemplele care o articulează și o confirmă. Pentru moment, să reținem doar trei direcții fundamentale: prima, care operează cu o *Tyche* deplin configurată, presupune o alegere a cărei realizare, chiar dacă nedeterminată, țintește către o intenție clar exprimată și urmărită: *Tyche* ca și rezultatul său sunt vizate și conjurate – o situație pe care o întâlnim la jocurile de noroc, dar și în luptă, în jocurile sportive și în competițiile militare a doua, cuprinde un final care chiar dacă nu e vizat direct în momentul alegerii, corespunde unei intenții colaterale și în care responsabilitatea, tocmai prin urmările neașteptate ale acțiunilor noastre, începe să fie problematizată; în fine, a treia posibilitate, în care aceste urmări sunt dincolo de așteptări, fie pentru că sunt indiferente, fie pentru că se întorc împotriva acțiunii care le provocase – o situație în care ideea de responsabilitate ajunge propiu-zis în impas și care, împreună cu tipul precedent, marchează trăsăturile specifice ale ideii de *Tyche* la tragici.

Întâmplarea în tragedie

Unitatea subiectului ca element fundamental al tragediei. *Tyche* și potrivirea faptelor

Avem acum ocazia de a face legătura între cele două trimiteri fundamentale ale Stagiritului la *Tyche,* prima atunci când vorbește despre omonimia ființei, a doua în capitolele din *Fizica* dedicate lui *Tyche* și *automaton,* și un alt text, cel din *Poetica,* care reprezintă pentru noi avantajul apropierii acestei teme de natura tragediei antice. Vom constata îndată că reticența pe care Stagiritul a avut-o până acum față de întâmplare se repetă și aici. La fel de important este însă că *Poetica* aduce un element nou: deosebirea dintre două tipuri net deosebite de *Tyche* – deosebire pe care noi, vorbind despre omonimia ființei, am intuit-o ca necesară și pe care numele de *convenientia secundum ambiguitatem,* prezent în tradiția post aristotelică, a justificat-o -, dintre care doar unul convine tragediei.

Primele capitole ale *Poeticii,* care, de altfel, nu ni s-a păstrat în întregime, încearcă să determine, comparativ, esența tragediei. Chiar dacă sunt amintite acum și comedia sau ditirambii, elementul de referință cel mai important rămâne epopeea. Căci legătura dintre aceste genuri nu este prea puternică, în afară de faptul că, spune Aristotel, „toate se nimeresc să fie imitații" (πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις)[33].

De aceea, natura tragediei (αὐτῆς φύσις) este dezvăluită în chip satisfăcător numai pornind de la o analiză intrinsecă a sa, ceea ce se poate face urmând două direcții, pe care în limbaj contemporan le-am putea numi diacronică și sincronică. Căci tragedia are atât o istorie care pornește de la improvizație, cât și o esență fermă, pe care odată dobândind-o, a încetat să se mai modifice42.

Cum pentru un grec mișcarea – implicit istoria unui lucru- este un element imperfect și semnul unei împliniri în curs de realizare, dar neîncheiate încă, filosoful preferă să urmărească cu consecvență, începând cu capitolul al șaselea, structura consacrată a ramei. Un inventar succint descoperă cel puțin șase elemente determinante ale tragediei, care, chiar dacă se mai întâlnesc, câte unul, și în alte specii literare, nu sunt reunite într-un ansamblu decât aici. „Deci, în chip necesar există șase părți în orice tragedie (ἀνάγκη οὖν πάσης τῆς τραγῳδίας μέρη εἶναι ἕξ), care determină felul de a fi al tragediei (καθ' ὃ ποιά τις ἐστὶν ἡ τραγῳδία). Iar acestea sunt: povestirea, caracterele, limba, judecata, spectacolul și cântul." (ταῦτα δ' ἐστὶ μῦθος καὶ ἤθη καὶ λέξις καὶ διάνοια καὶ ὄψις καὶ μελοποιία.)[34] Fără a diminua valoarea vreunuia dintre aceste elemente, Aristotel arată, însă, că povestirea (subiectul) este cel mai important dintre toate, așa încât el este acela în jurul căruia se desfășoară celelalte momente constitutive. Căci esența unui lucru este determinată de țelul pe care îl urmărește, deoarece cauza finală este principiul care pune lucrul în mișcare, configurându-l și făcându-l să fie ceea ce este. Scopul tragediei nu stă nici în zugrăvirea de caractere, nici în cântec sau în spectacol. Toate acestea sunt aspecte

[33] Aristotel, *Poetica,* I, 1447a15.
[34] Ibid., VI, 1450a7-10.

colaterale, chiar dacă binevenite şi necesare, în vederea imitării unor acţiuni: personajele nu acţionează pentru a imita caracterele, ci îmbracă anumite caractere pentru a săvârşi o faptă sau alta (ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις) în aşa fel încât acţiunile şi povestirea [se dovedesc a fi] scopul tragediei (ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας).[35]

A ne întreba asupra specificului dramei revine, prin urmare, a căuta specificul subiectului dramatic, care reprezintă ţelul ei primordial. Prima dintre calităţile pe care povestirea trebuie să o aibă este de a nu fi episodică, ci convergentă. Momentele dramatice, trebuie, prin urmare, să intre în rezonanţă, să se cheme şi să se găsească unele pe altele într-o corespondenţă a actelor care are ca rezultat unitatea de loc şi de timp a reprezentaţiei. Filosoful numeşte fie τὰ πράγματα συνίστασθαι, fie ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις acest deziderat teatral. Iar expresiile nu denumesc doar simpla juxtapunere (aşa cum o posibilă traducere latină ar putea lăsa impresia), ci *îmbinarea* faptelor. De aceea, putem regăsi, credem noi, în formulele aristotelice o fericită anticipare a *convenientia* despre care am avut ocazia să vorbim deja. Căci ce altceva poate fi îmbinarea acţiunilor pe care personajele tragice le împlinesc decât o *potrivire*?

Ipoteza noastră este confirmată şi de explicaţiile adiacente de care Stagiritul se foloseşte pentru a lămuri această problemă. Astfel, asemenea *convenientia,* îmbinarea acţiunilor unei drame este un termen mediu între necesitate şi hazard pur: este o *întâmplare potrivită.* Căci, dacă suita evenimentelor ar fi doar riguros necesară, evenimentele de pe scenă ar fi, desigur, credibile, dar anticipabile şi deci, neinteresante. Spectatorul aşteaptă, în schimb, ca teatrul să-i ofere o imagine diferită, chiar dacă verosimilă a lumii reale. De aceea, personajele, ca şi limbajul folosit de tragedie sunt deosebite. Dar caracterele şi limba nu sunt, totuşi, decât elemente subiacente, aşa încât drama însăşi este cea dintâi chemată la schimbare.

E nevoie, deci, de un element autentic spectaculos care să răstoarne, împotriva aşteptărilor, situaţia şi care să coaguleze în jurul său celelate aspecte dramatice, dintre care cel dintâi este timpul acţiunii. De aceea, întinderea (τὸ μέγεθος) acestuia din urmă trebuie să permită ca evenimentele „care se succed conform necesităţii sau verosimilităţii (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον) să facă eroul să treacă de la o conjunctură nefavorabilă la una favorabilă sau de la o conjunctură favorabilă la una nefavorabilă.” (εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταβάλλειν)[36]

Pe de altă parte, un rol prea mare acordat întâmplării (*Tyche*) riscă să compromită piesa şi să o facă ininteligibilă. Hazardul pur este un element divergent, care nu mai *potriveşte* lucrurile, ci doar le strică. Nu orice întâmplare are un rezultat

---

[35] Ibid.,VI, 1450a20-22.

[36] Ibid. VII, 1451a12-15. În altă parte, VI, 1450a 15-20, Aristotel nu vorbeşte despre εὐτυχία şi δυστυχία, ci despre εὐδαιμονία (fericire) şi κακοδαιμονία (nefericire). Faptul că echivalenţa este posibilă arată că, pentru Stagirit, starea de fericire este una conjuncturală, nu un dat în sine, care s-ar manifesta necondiţionat. Observaţia este importantă, deoarece ea confirmă, cum vom vedea cu privire la raportul dintre etică şi *Tyche,* existenţa unei „morale a conjuncturii”. La Stagirit, ideea este cu putinţă şi datorită legăturii pe care o face adesea între fericire şi activitate, *praxis* şi *energeia.* (Vezi în acest sens, *Fizica,* 197b4; *Etica Nicomahică,* 1098a16; b21)

semnificativ, ci adesea ea nu este decât un accident ce destramă acțiunea și năruie efectul dramatic, conducând spre ceea ce filosoful numește un subiect episodic, ale cărui momente nu-și mai corespund în nici un fel.

De aceea, Aristotel insistă în mod ferm să deosebească între două tipuri de *Tyche,* unul pe care l-a repudiat atunci când a fost vorba despre omonimia ființei, pe care îl asociază, ca în *Fizica,* de cele mai multe ori cu accidentul (συμβεβηκός) și care nu convine artei dramatice, iar altul tocmai nimerit pentru aceasta. El indică, astfel, o zonă mediană care să asigure specificul acțiunii tragice, cuprinsă între necesitatea strictă și hazardul gratuit. Calitatea subiectului tragediei iese în evidență atunci când evenimentele se presupun reciproc, petrecându-se totuși altfel decât le anticipam, atunci „când au loc împotriva așteptării, dar decurgând unele din altele (ὅτανγένηται παρὰ τὴν δόξαν δι᾽ ἄλληλα); căci, în acest fel ele vor avea un *caracter minunat* mai mare decât dacă s-ar produce din întâmplare și hazard (τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἕξειμᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης). De altfel, dintre faptele datorate *întâmplării* doar pe acelea le socotim *cele mai minunate* care par să aibă loc ca și cum ar fi fost puse la cale (ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι) (...); căci asemenea lucruri nu par a se petrece din întâmplare.” (ἔοικε γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκῇ γίνεσθαι).[37]46

Cocluzia care se desprinde din cele de mai sus este netă: condiția îmbinării și a potrivirii faptelor subiectului dramatic este *o Tyche* de tip miraculos și semnificativ, nu purul accident. Așa cum vom vedea, elementul minunat este semnul prezenței divine. În acest fel, textul *Poeticii* ajunge la sinteza a trei elemente, care luminează, totodată, natura autentică a fiecăruia dintre ele: întâmplarea, potrivirea și mirabilul.

Datorită lor, tragedia reușește să asocieze într-un întreg unitar accidente și tendințe opuse sau, în aparență, fără nici o legătură, conform unei logici care operează cu analogii, inversiuni ale ordinii temporale, coincidențe ale opușilor etc. Mai mult, ordinea estetică și literară este întemeiată pe miraculos. La origine, tocmai prezența acestuia justifica funcția religioasă a tragediei.

Unitatea de timp, condiție imanentă tragediei. *Kairos* și *Tyche*

Integritatea specifică tragediei reclamă o unitate pe care Stagiritul o declină sub trei aspecte: ca unitate de subiect, de loc și de timp. Laconic, filosoful nu spune decât că, spre deosebire de epopee, care nu are limită în timp, „tragedia năzuiește să se petreacă, pe cât se poate, în limitele unei singure rotiri a soarelui sau într-un interval ceva mai mare.”[38]

Remarca sa lasă nelămurit modul în care unitatea de timp poate să constituie un analog al unității de subiect și de loc, cu alte cuvinte principiul de la care să poată fi gândită o reunire mai amplă, fundamentală, care să permită corespondența dintre subiectul dramei, locul de desfășurare și timp și care, abia ea, să reprezinte veritabila

[37] Ibid., IX, 1452a4–10.
[38] Aristotel, *Poetica,* 1449b12–15.

unitate a tragediei. Căci, vorbind despre timpul tragic, Aristotel nu amintește decât una dintre calitățile acestuia, cea care ține de durată. Într-adevăr, durata reprezentației teatrale trebuie să fie limitată, pentru a păstra intactă tensiunea dramatică și atenția spectatorilor. Dacă însă scopul acestei condiții este evident, nu același lucru se poate spune despre mijloacele realizării ei. Ce face, așadar, ca timpul tragic să încapă în limitele deloc generoase ale unei singure rotiri a soarelui?

Euripide și idealul socratic de educație

Ultimul în triada tragicilor greci, Euripide face o figură aparte. Autor dramatic păstrat aproape neîntrerupt în conștiința europeană, cel mai cunoscut și, o bună perioadă, cel mai apreciat dintre dramaturgii greci, el cunoaște declinul și chiar condamnarea odată cu romantismul și cu încercarea de recuperare a spiritului grecesc originar practicată în special în Germania sfârșitului de secol XIX. Alăturat lui Socrate, părintele raționalismului european, Euripide ne oferă într-adevăr argumente pentru a-l încadra într-o categorie istorică diferită, „iluministă” în raport cu predecesorii săi.

Obișnuind din motive, fără îndoială, educative, să pună în gura personajelor sale multe din ideile proprii, poetul ne oferă prin piesele sale tot atâtea documente ale unei doctrine morale și filosofice de anvergură în epocă. Un astfel de caz este și piesa *Hecuba* în care găsim inserate, uneori în pasaje ample, opiniile tragicianului despre virtute.

Astfel, personajul principal și odată cu el, Euripide, susțin ideea că virtutea umană, odată ce este dobândită sau moștenită, se manifestă ca o stare deplin constituită care acționează univoc, indiferent de condițiile în care este obligată să se exercite. Virtutea este, pentru a relua un termen folosit mai târziu de Kant, necondiționată și în această inflexibilitate ar consta marea sa putere. Căci virtutea răspunde în același fel la bine sau la rău, nefăcând compromisuri și nețинând seama de circumstanțe.

Iată, însă, ce spune Hecuba: „Nu este un lucru grozav (οὔκουν δεινόν)? Un pământ rău (γῆ κακὴ), dacă *se nimeresc condiții potrivite din partea zeilor* (τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν), poartă spic bogat (εὖ στάχυν φέρει), iar un pământ bun, lipsindu-i cele de care ar avea nevoie, dă rod rău, în vreme ce la oameni este mereu aceeași lege: cel rău nu va putea fi decât rău, iar omul bun este într-adevăr bun, fară ca *circumstanțele* să-i corupă firea (οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο φύσιν διέφθειρ), care rămâne tot timpul bună. Să fie cei care îi dau naștere sau cei care îl cresc (să fie ereditatea sau educația – n.n.) aceia care îl schimbă (ἆρ᾽ οἱ τεκόντες διαφέρουσιν ἢ τροφαί)? E sigur că o bună creștere îl învață care îi este datoria; când a fost bine învățată (εὖ μάθῃ), (omul – n.n.) recunoaște ceea ce e urât (οἶδεν τό γ᾽ αἰσχρόν), posedând regula binelui. (κανόνι τοῦ καλοῦ μαθών)[39]

Înainte de a interpreta ideile dramaturgului și de a le indica relevanța, facem câteva observații prilejuite de o lectură atentă a textului și de vocabularul folosit.

[39] Euripide, *Hecuba,* vv. 592–602.

Recunoaștem, astfel, câteva teme mari socratice: este vorba, în primul rând, de ideea după care Binele ar reprezenta o regulă, un model, o schemă (κανών), în sine univocă și capabilă de a se constitui într-o măsură universală a lucrurilor. O asemenea generoasă idee presupune totodată o serie de condiții și are, în același timp, câteva importante consecințe.

Mai întâi, pentru a fi univoc, Binele trebuie să fie necondiționat. „Bine etalon", el trebuie ferit de orice perturbații care ar putea să-i afecteze esența. Natura sa trebuie să fie ermetică la orice influențe, transând în mod similar, indiferentă la circumstanță (συμφορά), situații diverse.

Asistăm, prin urmare la constituirea unei utopii morale al cărei ecou, amplificat de o teorie a cunoașterii de tip dualist, se întinde la Platon și apoi asupra unei bune părți a gândirii europene, o teorie a cărei sursă de meditație devine Binele principiu sau Binele Idee. Pe de altă parte, această concepție a unui Bine care să rămână mereu același, indiferent de oamenii, profesiile, științele sau circumstanțele pe care le-ar guverna, este dublată de ideea după care, fiind un prototip și, deci, un obiect de cunoaștere explicită, el poate să facă din etică o știință și să aibă, prin educație și prin învățământ, o influență decisivă asupra formației[40] morale a individului.

Faptul că toate aceste elemente sunt prezente în textul nostru confirmă în același timp importanța unei asemenea doctrine în ochii lui Euripide. O reîntâlnim, de altfel, în *Ifigenia în Aulida,* v. 559 și următoarele. Mai mult, dacă în *Hecuba* teza aristocratică, mult mai veche în cultura greacă, a influenței eredității asupra caracterului individului este încă amintită[41], în *Rugătoarele,* v. 914, poetul exprimă o idee de asemenea socratică, după care rolul decisiv în conturarea virtuții umane revine exclusiv educației, ca factor ce, afectând partea rațională a omului, ar lăsa asupra acestuia o amprentă de neșters, teorie prezentă în *Electra,* v. 369.

Textul de mai sus ne mai oferă, însă, o sugetie. Căci, departe de a prezenta teoria despre natura virtuții umane ca pe un fapt de la sine înțeles, scriitorul insistă asupra singularității sale, prin raport cu alte fenomene ale naturii. Acest moment, socotim, este de o importanță decisivă pentru tema cercetării noastre, deoarece, el ne propune în contra-partidă o altă ipoteză.

Euripide vorbește despre „virtutea" agricolă a pământului, capricioasă și vulnerabilă la factori externi, care nu țin de natura sa intrinsecă. E vorba despre o calitate „circumstanțială", care nu se poate manifesta necondiționat, ci care, pentru a deveni efectivă, trebuie să se pună în acord cu o serie întreagă de elemente, printre care bănuim că se găsesc vânturile, ploile și temperatura, factori care țin, desigur, de *întâmplare* și pe care nu îi putem propriu-zis stăpâni, ci cu care trebuie doar să ne *potrivim.* Tot poetul spune că cei care pot, într-adevăr, să pună în acord toate aceste elemente, dintre care cel mai important în cazul agriculturii este fără îndoială vremea, sunt zeii.

---

40 Să remarcăm, în treacăt, că ideea educației ca și formație, deci, ca un proces care se realizează pornind de la și urmărind o anumită formă, este solidară cu echivalența dintre bine și formă, postulată odată cu Socrate și Platon.

41 Vezi și versurile 379–380.

Două concluzii trebuie reținute aici. Mai întâi, sub o formă critică, Euripide face totuși aluzie la o altfel de „virtute”, pe care însă o consideră exclusă în chip categoric din domeniul acțiunii umane, relevantă, eventual, doar pentru domeniile inferioare, vegetale și meteorologice, ale naturii. Dar această virtute, pentru a se putea produce, are nevoie de un acord pe care numai zeii sunt capabili să îl *nimerească,* și care, de aceea, pare să țină de bunul lor plac. Pe de altă parte, omul, în măsura în care virtutea sa este necondiționată, nu se poate arăta decât neîncrezător față de o asemenea „stăpânire”, lipsită de orice tehnică, a întâmplării, așa încât, am adăuga noi, istoria agriculturii de la greci încoace nu va face decât să dezvolte, aproape obsesiv, tehnologia.

În al doilea rând, unul din factorii invocați aici este momentul oportun: καιρός. El este de fapt forma cronologică a *Tyche,* exprimând *potrivirea* în maniera timpului. Ca moment al acordului, καιρός deschide totodată timpul către celelalte aspecte pe care potrivirea le presupune: acțiunile oamenilor, evenimentele, locurile etc. Astfel, καιρός, alăturând în chip fericit timpul cu locul[42] și cu acțiunea, se dovedește a fi adevăratul, chiar dacă nenumitul element de unificare a tragediei.

Eliberând textul lui Euripide de analogia agrară, ajungem astfel în fața a două tipuri de etică diferite. Cea mai nouă, agreată de dramaturg, este o etică a „imperativului categoric”, a cărui acțiune se desfășoară necondiționat, conform unei scheme imuabile a Binelui, dobândită prin reflecție și prin învățătură. Cea de-a doua, arhaică, dimpotrivă, cultivă ca ideal suprem adecvarea la împrejurări, este o etică a *circumstanței.* Fără a fi mai slabă decât prima și oarecum dedată compromisului, aceasta din urmă presupune ideea unui bine particular fiecărei situații, acordat ei și care nu poate fi redus la nici o noțiune generală.

Primul tip de etică nu pare să pună prea mari probleme. E vorba de o doctrină morală ce poate fi atât dobândită, cât și stăpânită prin învățarea și posedarea unei scheme universale de acțiune. Cât îl privește pe al doilea, însă, varietatea situațiilor cu care faptele trebuie să se acorde face imposibilă inducția unei reguli generale de acțiune. Căci a pune oportunitatea (*potrivirea*) ca ideal suprem al eticii înseamnă a desființa *de facto* orice ideal. Renunțând la o regulă stabilă, nu lăsăm acțiunile noastre în seama bunului plac personal sau a întâmplării?

Trebuie, pe de altă parte, să recunoaștem că, oricât de nesăbuit pare acest stil de comportament și oricât de inoperantă ar fi o noțiune ca cea de καιρός, desemnând circumstanța temporală favorabilă, un asemenea model de conduită este aproape singurul prezent în tragedie.

Iată, de pildă, o secvență a dialogului dintre Prometeu și Okeanos, așa cum a fost el închipuit de Eschil. E vorba de momentul în care, din solidaritate de generație, cel din urmă își propune să meargă la Zeus pentru a interveni în favoarea primului, deja înlănțuit pe stâncile Caucazului. Dar Prometeu se opune.

Okeanos: „Nu pricepi oare, Prometeu, că pentru a trata mânia (ὀργή) există cuvinte doctor (ἰατροὶ λόγοι)?

---

[42] Cuvântul *kairos* poate avea o semnificație spațială. Eschil, *Agamemnon,* v. 355: πρὸ καιροῦ (...) βέλος σκήψειεν înseamnă „a lansa proiectilul în fața țintei”.

Prometeu: „Însă, numai dacă găsești momentul oportun pentru a îmblânzi inima și nu pretinzând că potolești prin forță un suflet care clocotește.” (ἐάν τις ἐν καιρῷ γε μαλθάσσῃ κέαρ καὶ μὴ σφριγῶντα θυμὸν ἰσχναίνῃ βίᾳ)[43]

Opoziția e evidentă: pe de o parte, Okeanos, care, fie și cu duhul blândeții, speră să facă o faptă bună în mod necondiționat. Neținând seama de ansamblu, e convins că va reuși în proiectul său, în favoarea căruia, de altfel, pare să enunțe o sentință cu valoare generală. De cealaltă parte, se află Prometeu. Titanul, al cărui nume este derivat din ideea pre-vederii, înțelege caracterul inoportun al tentativei fratelui său și îi anticipează eșecul. Pentru el, a nu ține seama de conjunctură conduce în cele din urmă la violență, un sinonim al răului.

Spre deosebire, așadar, de domeniul natural, guvernat de legi fizice, acțiunea umană nu-și produce efectul necondiționat, ci, pentru a da rod, trebuie să *nimerească* un moment prielnic de timp. Dar un asemenea ideal etic, care ține mai mult de improvizație, creează dileme atunci când ne punem problema de a-l asimila și de a ne comporta în conformitate cu el. Căci o privire atentă ne dezvăluie ambiguitatea pe care, în acest caz, idealul de acțiune justă (τὸ κατὰ τὸν ὄρθον λόγον πραττεῖν) o cuprinde, în măsura în care conformitatea ne este cerută de fiecare dată cu o situație anume, singulară.

καιρός între ordinea naturii și ordinea dramatică

În fragmentul citat mai sus, Euripide pare să vrea să ne convingă că, în ceea ce îl privește, καιρός e doar o problemă de meteorologie. Desigur, nu e prima dată când în cultura greacă, cerul și timpul se găsesc alături, totuși e unul din puținele contexte în care o asemenea alăturare cuprinde o conotație vădit negativă.

Aflat în ofensivă, raționalismul epocii încerca să se elibereze de orice condiționări, fie că era vorba de o simplă conjuncție a norilor aducând furtuna, fie, dimpotrivă de o conjuncție astrală, măsurând destinul. Fără a fi întâmplătoare, asocierea dintre καιρός și cer putea fi o abordare ironică a poetului a prejudecăților astrologice ale vremii, care încercau să calculeze pentru orice acțiune momentul ei oportun.

Cu toate acestea, importanța *kairos*-ului continuă să crească chiar după încheierea epocii tragice, ca termen filosofic și apoi teologic. Ce este, însă, în mod explicit, acest καιρός?

Cum am remarcat, putem admite existența unei acțiuni etice care să nu urmeze nici unei reguli, ci care să se acorde de fiecare dată cu un context particular. Aceasta face ca, prinsă de conjunctură, activitatea umană să nu se desfașoare niciodată într-o manieră autarhică, ci simultan cu alți factori. Ea participă astfel la o lume în care gestul individual trebuie să vină „la țanc” și să-și găsească locul.

καιρός îi oferă omului tocmai această *ocazie.* În calitate de ocazie, însă deschide un spațiu ambivalent. Astfel, ținând seama de circumstanțele favorabile, el lansează persoanei umane un îndemn și se constituie într-un imperativ pentru acțiune.

---

[43] Eschil, *Prometeu înlănțuit,* vv. 377–380.

Momentul este oportun tocmai prin faptul că indică necesitatea și eficacitatea acțiunii, tocmai pentru că cere un anumit gest. El dezvăluie o situație de ansamblu, lumea și locul propriu acțiunii umane în ea. καιρός este resimțit de aceea ca un timp personal, care nu poate fi umplut decât de individ și care face din acțiunea acestuia ceva propriu doar lui. El este timpul supremei responsabilități, care nu poate fi amânată, nici împărțită cu altcineva.

Ceea ce dezvăluie *kairos* este timpul oportun pentru a acționa, „vremea împlinită”. Dar timpul acțiunii omului coincide cu timpul în care au loc celelalte mișcări și evenimente din context. Toate acestea, care până atunci păreau să aibă un caracter indiferent, pur natural și „fizic” sunt acum umanizate și iau parte, în corespondență, la faptele sale. Mai mult, tocmai ele sunt cele care cer intervenția, care cheamă la faptă (δράω) în așa fel încât ceea ce părea până atunci o *lume* doar *fizică* ajunge *să devină,* prin καιρός, o *lume dramatică.*

Totodată, însă, tocmai pentru că este un timp al omului, necesitatea pe care καιρός o pune în joc nu mai este una naturală, ci un imperativ care face apel la libertatea individului. Cu alte cuvinte, deși conjunctura favorabilă este rezultatul naturii, împlinirea ei este fapta omului. καιρός exprimă, prin urmare, o acțiune către care omul se găsește aruncat deja și care în acest fel îi este impusă și îl privește personal, dar nu ca ceva consumat, ci ca ceva ce trebuie dus la îndeplinire și care, ca atare, nu există încă. Este, deci, jocul dintre imperativul trecutului și libertatea viitorului care adună laolaltă, în *prezent,* timpul însuși.

Circumstanțial, καιρός oferă cunoașterii semnul oportunității sau al inoportunității, al potrivirii sau al nepotrivirii. Această cunoaștere se realizează de fiecare dată *în prezent,* cântărind lucrurile de față, dimprejur și gradul de sincronizare dintre ele. De aceea, din punct de vedere temporal, privirea pe care καιρός o angajează nu este niciodată în avans, ci periferică. Prezentul este dilatat, dar nu temporal, pentru a cuprinde, eventual, și viitorul, ci spațial, învăluind totalitatea circumstanțială a lucrurilor.

Toate acestea explică modul în care, pornind de la καιρός prevederea poate să se constituie. Ea nu reprezintă o derulare în avans a celor care se vor întâmpla, ci anticiparea lor *în lucrurile* care sunt deja *prezente,* mai exact pornind de la gradul de *potrivire* sau de *nepotrivire* al lor. Prevederea nu înseamnă, deci, a derula firul evenimentelor viitoare, ci a le regăsi ținta sau absența oricărei ținte în chiar starea lor prezentă. Este, de altfel, felul în care Ulise îi cere o confirmare Atenei în privința destinului său, chiar la începutul dialogului lor din tragedia *Aiax* a lui Sofocle: „În suferințele mele, iubită stăpână, mă găsesc oare pe calea cea bună?” (ἦ καί, φίλη δέσποινα, πρὸς καιρὸν πονῶ;)[44]

[44] Sofocle, *Aiax,* v. 38.

Tyche și istoria tragediei. Între spontaneitate poetică și convenție dramatică

Tyche și destinul eroic

Încercând să găsească specificul tragediei, Aristotel era îndemnat, în chip firesc, să ia epopeea ca punct de reper. Cercetările moderne, pe de altă parte, confirmă importanța ciclurilor epice ca material predilect al poeților tragici. Se știe astfel rolul jucat de așa numitele ἠοῖαι – titulatura poemului lui Hesiod ale cărui părți începeau de fiecare dată cu ἢ οἵη, care cuprindeau cataloage, respectiv genealogii ale eroilor, ca surse ale nașterii neamurilor grecești. De altfel, prestigiul epopeii rămâne intact, cel puțin ca temă de inspirație, până în perioada elenistică, așa încât și cei mai mari adversari ai ei, recrutați fie dintre filosofi, fie dintre poeții de stil nou, trebuiau să facă o referire, măcar negativă, la ea.

Alcătuind cultura generală a fiecărui grec, epopeea, chiar dacă deosebită fundamental de tragedie, nu a încetat, prin urmare, să o influențeze pe aceasta din urmă. Mai mult, chiar dacă asistăm la subiecte noi, istorice, cum ar fi cucerirea Asiei Mici de către perși și luptele greco-persane, maniera de tratare păstrează stilul eroic consacrat odată cu Homer.

Ce însemna însă a fi erou și în ce fel acest mod de viață exemplară continuă să rămână un model, sau intra dimpotrivă în criză în epoca tragică? Care este rolul lui *Tyche* în perpetuarea sau în transformarea condiției eroice?

Pentru mentalitatea modernă, eroul este omul zilei, personajul care se bucură, datorită unor calități fizice și morale, dar cu reflexe tot în domeniul acțiunii, de aprecierea colectivă, chiar de favorurile mulțimii. Sigur, o asemenea definiție poate fi contestată, cu atât mai mult cu cât pretenția ei nu este de a stabili un adevăr univoc, ci de a pune în lumină tocmai neputința de a oferi unul. Într-adevăr, orice definiție am căuta pentru eroism care să poată fi aplicată în zilele noastre ar fi insuficientă. Iar dacă am accepta una de tip general, ca cea propusă mai sus, vom observa că, de fapt, ea este nefuncțională în cazul civilizației grecești, deoarece este incapabilă să distingă net, așa cum făceau grecii, între categorii aparent înrudite. Spre a lua un exemplu, ce deosebește eroul, conform definiției de mai sus, de campionul sportiv, el însuși un performer al virtuții fizice și un răsfățat al mulțimii, sau de omul politic, personaj angrenat în activitatea publică și urmărind binele comunitar, cu toții figuri marcante în lumea elină?[45]

E nevoie, așadar, de a fixa un profil al eroului adecvat lumii grecești, urmând ca apoi să detectăm rolul lui *Tyche* în constituirea sa, precum și modul în care este el receptat în cultura tragică.

Eroul pare să fie, în primul rând, asemeni zeilor, un subiect de genealogie. El nu este un simplu membru al colectivității, ci mai ales ocurența necesară într-un

[45] Pentru a ne da seama de amploarea practicării gimnasticii la greci, să ne gândim că pe lângă faptul că atleții au fost cântați în poeme sau au servit ca modele pentru artiștii plastici, întreaga cronologie grecească pornea de la Olimpiade. Alături de marile sanctuare panelenice, se pare că doar sportul îi mai putea aduna pe toți grecii laolaltă.

câmp de înrudire. Căci, pe de o parte, el este strămoșul, de multe ori eponim, al unei cetăți sau al unui neam, pe de altă parte, este descendentul unei divinități.

Desigur, eroul are un destin excepțional, adică oferă subiecte atât epopeii, cât și tragediei. Dar excepția nu poate să apară decât în preajma zeilor și aceasta într-o formă atât de hotărâtoare, încât ne putem întreba dacă în faza arhaică cel puțin, interesul poetului mergea spre anecdoticul întâmplărilor excepționale, a căror cauză trebuia să fie divină, sau înspre semnificația teologică a acestora.

Ipoteza noastră, care poate foarte bine să servească ca reper cronologic în periodizarea tragediei, este că în funcție de modul în care era gândită relația dintre acțiunile eroice și cauza divină a acestora, întâlnim două situații. Prima, mai veche, în care excepționalul, fantasticul sau eroicul nu era privit ca subiect în sine al poeziei, ci doar ca semn de recunoaștere, ca manifestare a divinului, adevărata miză a poemului. Cum însă accesul la divin nu se putea face în mod direct și în orice condiții, era nevoie de o mediere, în sens etimologic, cu alte cuvinte era nevoie de un *mediu* în care divinul să poată fi sesizat și interpretat. Evenimentele narate erau, prin urmare, fenomenalizarea sacrului, fără ca acest lucru să însemne o devalorizare a lor. Este ceea ce nu au înțeles, de pildă, acei filologi elenistici[46] care, în încercarea lor de a recupera la modul absolut creațiile homerice, le-au interpretat ca alegorii ale unei științe absolute, tendință păstrată apoi până la sfârșitul Antichității în gnosticism.

Dimpotrivă, ca manifestare a sacrului, epopeea nu presupune două niveluri distincte de realitate, unul esențial și ascuns, celălalt alegorico – simbolic, evident dar aparent, care, fiecare subzistent în sine, să fie puse în corespondență de către poet. Dimpotrivă, poezia era transparentă în raport cu divinul, nu opacă, în așa măsură încât mitul să nu poată fi privit în și pentru sine ca o delectare anecdotică. De aceea, momentul istoric în care acest lucru se petrece este acela care corespunde celei de a doua situații de care vorbeam și în care epoca tragică încetează, în viziunea noastră, să mai existe.

Este cazul în care divinul devine numai un auxiliar, menit să servească drept explicație pentru evenimentele sau personajele excepționale descrise în poezie și care păstrează de partea lor toată atenția publicului. Și într-o situație și în cealaltă, legătura dintre zeu și excepție rămâne nealterată, dar accentul este pus în sens diferit, în funcție de interesul momentului: astfel, se poate căuta excepția doar ca etapă intermediară; în calitatea sa de cale privilegiată înspre divin, sau, dimpotrivă, se caută un zeu pentru a face „inteligibilă” ori, mai degrabă, acceptabilă excepția, variantă care ajunge apoi să funcționeze foarte bine și în absența sacrului, ca și convenție dramatică.

Având un destin excepțional, dar care funcționează doar ca semnal pentru a fi receptat și integrat de către comunitate, eroul era mediatorul între oameni și zei. Această intermediere nu trebuie înțeleasă, desigur, în sensul profetic al iudaismului sau al islamului de mai târziu, nici în sensul jertfei creștine. Eroul nu era un interpret al zeului ca profetul, nici mesager, nici nu împlinea o funcție sacerdotală. Ca

[46] Așa, de exemplu, Crates din Mallos, corifeul școlii hermeneutice din Pergam.

persoană, el nu interesa deloc, era lipsit de trăsături psihologice sau de sentimente clar definite, așa încât acțiunea sa de intermediere funcționa doar în măsura în care viața sa era expusă, ca atare, publicului. Departe de a susține ideea după care eroii se comportau ca niște marionete în mâinile zeilor, trebuie să acceptăm, însă, că rolul eroului era doar de a expune sacrul. Această expunere se făcea însă sub forma unui șir de întâmplări trăite: βίος – în sensul de viață evenimențială, net diferită de viața biologică sau de faptul de a trăi ca atare, exprimat prin ζωή – al căror sens nu avea valoarea unei pilde și nu era o parabolă moralizatoare. Căci eroul nu arăta prin viața sa *voința* zeului, voință de care, eventual, ceilalți oameni să țină cont, fie urmând-o, fie evitând-o, ci făcea manifestă pur și simplu *prezența* ca atare a acestuia, exprimată în modul aparte, inedit, în care evenimentele aveau loc.

Acceptând acest fapt, rezultă că, spre deosebire de alte situații religioase, în care omul are o atitudine mai practică, în sens etimologic, față de divin, destinul eroic nu invita spectatorii decât de a lua act de prezența ca atare a zeului, deci, la o atitudine *contemplativă.* Pusă în acest fel, relația om – zeu a luat în Grecia o formă aparte, literară, mai târziu științifică sau teologică, în care accentul se punea nu atât pe practica religioasă, ca în Orient, ci pur și simplu pe cunoaștere. Forma finală a acestei tendințe este gnosticismul, ca variantă elină a sincretismelor antice târzii, dar și a creștinismului, în care cunoașterea ca atare ajunge să procure, prin ea însăși, mântuirea.

Pentru a ne feri de ispita analogiilor, contemplația pe care destinul eroic o oferea nu era, însă, punctul final al atitudinii religioase în Grecia arhaică, deoarece, aici, chiar dacă consistent în sine, momentul contemplativ era orientat spre alte finalități. Pentru grecul timpuriu, a sesiza prezența zeului era doar primul pas către acțiune, fiind vorba despre o prezență care putea fi eventual instrumentalizată, cu beneficii personale sau colective.

Toate aceste idei, credem, pot fi regăsite în informațiile pe care le avem despre cultul eroilor. Mai întâi, în calitate de mediator, eroul trebuie să-și găsească locul într-o genealogie care să-i confirme funcția. Astfel, pe de o parte, el era asistat de zeu deoarece era descendentul biologic al acestuia, pe de altă parte, acorda la rândul său asistență descendenților săi, cu alte cuvinte colectivității care se revendica de la el și care, prin urmare, era interesată nu doar de anecdoticul povestirii, de mitul, eventual catalogul care stabilea toate aceste relații de rudenie. În fine, pasul secund, odată certificată înrudirea dintre zeu și erou, apoi dintre acesta și membrii cetății, era de a folosi prezența eroului și implicit a zeului, fie pentru că era înmormântat acolo, fie pentru că exista vreun obiect care îi aparținuse, sau de a invoca pur și simplu genealogia, autentificând-o prin recitarea mitului, în vederea obținerii de beneficii.

Credibilitatea genealogiei era obținută însă, prin credibilitatea mitului. Acesta trebuia să ateste, prin urmare, că, în cazul respectiv, se putea vorbi de intervenția unui zeu. Nu ține de interesul lucrării noastre să luăm în discuție totalitatea probelor care atestau prezența sacrului, atât pentru cei care ascultau mitul și voiau să fie siguri de adevărul lui, cât și pentru zeul însuși care trebuia convins din nou să acționeze.

De aceea, vom vorbi numai despre importanța lui *Tyche* în acest context și despre rolul său în constituirea destinului eroic.

Cum atesta *Tyche* prezența zeului? Cum am văzut în capitolele precedente, intervenția lui *Tyche* a fost resimțită mai degrabă ca o excepție decât ca o regulă. Aristotel spunea că lucrurile care rezultă în urma lui *Tyche* nu provin din necesitate și nu se întâmplă frecvent. Cu toate acestea, *Tyche* nu este o simplă întâmplare, ci ea are un rezultat, care fie stătea în intenția noastră de a-l obține, dar nu pe această cale, fie ne este favorabil sau defavorabil în mod cu totul neașteptat. *Tyche* apare în proximitatea zeului. A înțelege corect această afirmație înseamnă a sesiza în mod complet natura lui *Tyche.* Aristotel lega pe *Tyche* de excepție. Dar este oare legitimă această legătură? Oare excepția sau contingența constituie esența acestui fenomen? Oare nu ne putem închipui o lume perfect ordonată – așa cum crede, de altfel Leibniz că este însăși lumea în care trăim, dar în care ceea ce pare să fie regulă, tocmai pentru că se repetă frecvent, sau chiar fără excepție, să nu fie de fapt decât rodul întâmplării?

Tyche nu este necesară, dar contingența nu este în mod logic opusă repetiției, frecvenței. Nu tocmai asta căutăm: să permanentizăm excepționalul ca excepțional? *Tyche* nu era oare adorată în primul rând ca permanentizare a norocului?

Dacă absența frecvenței este doar un semn, nu esența lui *Tyche,* înseamnă că natura acesteia trebuie căutată în contingență. Mai mult, cum excepția este o contingență reușită, cu cât reușita este mai amplă și mai frecventă, cu atât prezența lui *Tyche* și natura sa vor fi mai depline.

Asociind-o pe *Tyche* cu *convenientia* am văzut că cea mai adecvată traducere ar fi aceea de *potrivire* sau de *nimereală.* Cele două cuvinte, în ciuda uzanței lor neobișnuite într-un limbaj conceptual, exprimă, după părerea noastră, cel mai fidel și, în primul rând, cel mai în acord cu textele la care facem trimitere, natura acestui fenomen.

Tyche este înrudită cu verbul τυγχάνω, tradus în mod uzual prin „a atinge" sau „a întâlni". Traducătorii se văd nevoiți de a suplini acest sens, preferând perifraza și traducând verbul prin „a atinge, a întâlni, a obține *din întâmplare*". Insuficiența unor atari traduceri stă în faptul că pun *întâmplarea* ca ceva alăturat acțiunii verbului, în vreme ce în greacă ea este cuprinsă în conținutul acestuia.

Ezitarea traducătorului este frecventă. În versiunea românească a *Iliadei* se omite adesea redarea verbului, iar dacă ea apare, sensul este, în viziunea noastră mult schimbat. Astfel, în *Iliada,* V, 287, unde asistăm la dialogul de după înfruntarea dintre Pandaros și Diomede, în care cel dintâi, sigur de a-l fi lovit mortal cu lancea pe dușmanul său trebuie să constate că a greșit, Diomede îi spune: ἤμβροτες οὐδ' ἔτυχες. Traducerea lui G. Murnu, nefiind literală, ci literară, poate fi criticată în două puncte. În primul rând, traducătorul se rezumă la formula „ținta greșită ți-a fost", lăsând deoparte tocmai verbul care ne interesează, dar care vine, de fapt, ca o explicație a lui ἤμβροτες, a greșelii de luptă. În funcție de sensul pe care îl dăm lui ἔτυχες, care este, într-un fel, cauza lui ἤμβροτες, rămâne să-l traducem pe acesta din urmă. De aceea, traducerea pe care o propunem este: „ai ratat și nu ai nimerit."

Să reținem că și în acest caz, ca în multe altele, varianta cea mai bună pentru τυγχάνω este „a nimeri” care are avantajul de a sintetiza acțiunea verbului cu ideea de întâmplare. Tot astfel, pentru traducerea lui τυγχάνω prin „a întâlni din întâmplare”, propunem varianta: „a da peste” sau „a nimeri peste ceva ori cineva”, ca în Sofocle, *Oedip rege,* v. 1039, unde se vorbește despre felul în care pruncul Oedip a fost găsit pe munte.[47]

Așadar, „a nimeri”, deși exprimă reușita acțiunii, include în același timp ideea de întâmplare și de contingență. Prin „nimereală” rezultatul precis, eventual și intenționat, este atins în mod imprecis, așa încât acțiunea de *a nimeri* poate fi descompusă în două momente în aparență opuse: avem, pe de o parte, rezultatul și intenția, care sunt foarte exacte, iar pe de altă parte, realizarea acestora, complet nedeterminată și lăsată „la voia întâmplării.”

La rândul său, ideea de *potrivire* exprimă același paradox: a potrivi două lucruri se face în chip imprecis, la întâmplare; de aceea, în română se spune cu ironie despre cineva că „a potrivit el cumva lucrurile” fie pentru a exprima sentimentul că echilibrul este instabil și că rezultatul nu este durabil, fie pentru a incrimina o acțiune lipsită de temeinicie, superficială și rapsodică. *Potrivirea* este legată frecvent de ideea improvizației și, prin urmare, a contingenței. Cu toate acestea, se pare că cele mai fine și precise acțiuni sunt rezultatul *potrivirii,* ceea ce se verifică atât la nivelul persoanelor, atunci când spunem despre doi oameni că sunt *potriviți,* cât și vorbind despre o ținută *potrivită,* care presupune acordul între caracter, gesturi, discurs, îmbrăcăminte și context, culori *potrivite* etc. *Potrivirea* se dovedește a fi o armonie circumspectă, care poate cuprinde un câmp amplu de elemente dintre cele mai diferite, cu alte cuvinte un acord de maximă generalitate, a cărui tărie este inefabilă și totuși foarte precisă. Singulară și excepțională, *potrivirea,* care este rezultatul *nimerelii,* cere nu tehnică, nu cunoștințe, ci tact și inspirație.

Revenind la textul nostru, odată ce acceptăm cele două momente pe care actul de *a nimeri* le cuprinde, putem să le exprimăm spațial în măsura în care spunem că pentru a nimeri ceva, ținta, ca și capăt al intervalului, trebuie să fie precisă, iar intervalul, așa cum este, de fapt, gol și nedeterminat. Ținta, cu alte cuvinte, închide punând capăt, deschizând totodată intervalul. Ea determină spațiul nedeterminării și astfel este sursa paradoxului pe care acțiunea de *a nimeri* îl incumbă. Orice dezechilibru între aceste două momente ale lui τυγχάνω ne scoate practic din domeniul lui τύχη: fie că ținta este imprecisă și atunci potrivirea nu mai are cum să aibă loc, fie dimpotrivă, este atinsă printr-un control absolut și al intervalului, astfel încât caracterul contingent să dispară.

[47] E interesant felul în care este folosit aici acest verb. Astfel, el apare în dialogul dintre Oedip și mesagerul venit de la Corint cu vestea că regele țării murise și că Oedip se putea întoarce nestingherit acasă. Căci, așa cum urma să se vadă în continuarea dialogului, deși acest mesager era persoana care îl adusese pe Oedip în Corint, totuși el nu îl găsise din *întâmplare.* Cum pruncul îi fusese, de fapt, încredintat, întâmplarea, era cel puțin pentru acest mesager, deoarece în economia mai amplă a dramei totul fusese rezultatul unei subtile întâmplări, exclusă. De aceea, Oedip trebuie să constate că mesagerul nu este unul care să fi dat ori să fi nimerit peste el.

De aceea ratarea țintei, despre care e vorba în versul de mai sus, chiar dacă este o deviere de la sensul eminent al lui *Tyche,* care implică reușita, nu trebuie confundată cu greșirea țintei, așa cum sugerează traducerea lui Murnu. Dimpotrivă, ratarea țintei, sensul corect al lui ἤμβροτες, un aorist indicativ epic al lui ἁμαρτάνω, presupune existența și sesizarea corectă a țintei, față de care devierea indică tocmai măsura ratării. Mai mult, ratarea țintei, în ciuda preciziei sale, este făcută posibilă de spațiul nedeterminat în care τυγχάνω trebuie să se desfășoare. A greși și a nu nimeri, este, deci, o formă, e drept negativă a *Tyche,* care stă în chiar natura acesteia și care nu poate fi confundată cu nici unul din rezultatele dezechilibrului de care vorbeam mai sus. Fenomenul descris în versul 287 este semnificativ pentru *Tyche,* ceea ce este dovedit în același timp de menționarea lui ἔτυχες, pe care traducerea îl omite, dar care este decisiv pentru corecta interpretare a lui ἤμβροτες.

Am pomenit, de asemenea, o altă formă de dezechilibru tipic pentru τυγχάνω, cea în care jocul întâmplării este exclus și în care siguranța transformă contingența într-o problemă de tehnică a luptei. Situația este întâlnită la Homer într-o altă scenă din cântul al VII-lea. Ea este importantă, totodată, deoarece permite legătura dintre modul în care era descris destinul eroic în epopee și *Tyche.*

Schimbul de replici între eroi, fie în timpul luptei, fie ca încleștare verbală preliminară este frecvent întâlnit. De cele mai multe ori, el urmărește demoralizarea adversarului și scoaterea în evidență a meritelor proprii sau a originii ilustre a personajelor. Iată, de pildă, cu ce cuvinte înțelege Hector să îl întâmpine pe Aiax Telamonianul: „Ci nu vreau să te lovesc pe tine, care ești astfel (atâta de voinic – n.n.), după ce te-am pândit pe ascuns, ci pe față de-aș putea să te nimeresc.” (ἀλλ᾽ οὐ γάρ σ᾽ ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἐόντα / λάθρῃ ὀπιπεύσας, ἀλλ᾽ ἀμφαδόν, αἴ κε τύχωμι.)[48]

A afirma că îți repugnă lașitatea și atacul pe la spate, a cere o luptă față către față, a nu dori să câștigi prin orice mijloace, sunt tot atâtea forme implicite de manifestare, cel puțin verbală, a curajului. Ele sunt importante, însă, atunci când vrem să stabilim un portret al eroului și al virtuților care îl propulsează ca personaj exemplar al poemului. Pornind de la acest context, care opune lașitatea curajului, putem decide asupra felului în care eroismul era înțeles în epocă. A ataca pe la spate este semn de lașitate, dar de ce? Oare într-un război, altfel nemilos, în care, cum știm tertipurile erau des folosite și în care regulile de cavalerism medieval erau necunoscute, ce putea să pledeze în defavoarea a ceea ce poetul numește λάθρῃ ὀπιπτεύειν? Să fie noblețea? Sau doar ea?

În viziunea noastră, lașitatea, dacă ținem la acest termen, așa cum este prezentată aici, nu are o conotație morală. Ceea ce eroul disprețuiește este o atitudine prin care, respingându-se lupta, se acceptă, cel puțin teoretic, o siguranță absolută. Hector preferă lupta pe față nu pentru că ar avea milă de dușmanul său neînarmat, căruia vrea să îi dea o șansă, ci pentru că siguranța deplină reduce lupta la o problemă de mânuire corectă a armei, o instrumentalizează și o reduce la tehnică. Dimpotrivă, pentru erou, curajul înseamnă a asuma lupta, dar nu de dragul riscului, cum am fi

[48] *Iliada,* VII, 242–243.

tentați să credem, chiar dacă în acest caz riscul este prezent. Cum se poate vedea, dezideratul eroului se joacă de fapt între două tipuri de luptă: prima, care este rezultatul unei atenții preocupate, îngrijorate, conform sensului verbului ὀπιπτεύειν, a doua, care este rezultatul unei atenții *destinse,* lipsite de efort, specifică pentru τυγχάνω. Ceea ce vrea eroul nu este victoria pur și simplu, ci o victorie obținută prin nimereală.

Înțelegem în acest fel, ce deosebire de mentalitate există între modul în care concepem noi războiul și felul în care îl vedeau grecii perioadei arhaice. Refuzul tehnicii, care pentru noi pare sinonim cu refuzul victoriei, nu însemna o poftă sporită de risc și în cele din urmă de eșec. Dimpotrivă, ceea ce pentru noi pare aproape de neînțeles este că puteai foarte bine să nu dai greș niciodată în luptă și cu toate acestea să atingi de fiecare dată cu bine ținta ca din întâmplare. După unii istorici ai filosofiei, problema preocuparea, efortul sau agilitatea nu își aveau locul. Faptul că lumea modernă caută arme din ce în ce mai perfecționate, faptul că lupta a devenit tot mai mult o problemă de tehnică, dovedește distanța care ne separă de acea epocă și de idealul eroic.

O altă prejudecată modernă vede în erou un profesionist al luptei. Dacă acceptăm că acesta lupta la întâmplare, fără o tehnică de luptă în dublu sens, al armamentului sau al agilității, e limpede că meritul său de specialist era aproape nul. Prin urmare, criteriul care distingea un erou de un om obișnuit erau desigur, victoriile sale, dar temeiul acestora nu stătea în eroul însuși, ci în întâmplare, mai exact în stăpânul întâmplării, care este zeul.

Epopeea, ca și tragedia, presupune un destin excepțional. Dar excepția apare în proximitatea zeului, deoarece, pe de o parte, excepționalul presupune o potrivire a faptelor și a lucrurilor, pe de altă parte pentru că *zeul este stăpânul întâmplării.* A stăpâni întâmplarea însă, nu înseamnă a dispune de evenimente după bunul plac, cum nu înseamnă nici a manipula lucrurile. Faptul că, așa cum se spune adeseri, „cuburile lui Zeus cad întotdeauna bine” (Ἀεὶ εὖ πίπτουσιν οἱ, Διὸς κύβοι.) nu înseamnă că zeul stăpânește întâmplarea pentru că nu s-ar lăsa stăpânit de ea. Dimpotrivă, zeul este stăpânul întâmplării în măsura în care tocmai el este cel care nu o desființează, ci o înființează. Având o origine divină, întâmplarea nu este prin urmare o aparență, așa cum credeau Anaxagora[49] și stoicii, pentru care ceea ce pare întâmplător este o aparență, ci are, în realitate, o cauză precisă, de care ar dispune însă numai zeii. *Tyche* are o consistentă ontologică deplină, chiar excepțională, datorată naturii sale primordial teologice. De aceea, potrivind, nu manipulând lucrurile, zeul este un producător de minuni, nu un scamator. E motivul pentru care zeul, fără excepție, iar eroul într-o bună măsură și atât cât este asistat de zeu, au întâmplarea de partea lor, dispunând de asocierea armonioasă, chiar dacă contingentă, a evenimentelor și a lucrurilor.

Începutul cântului al XXII-lea din *Odiseea* îl găsește pe Ulise în momentul de debut al răzbunării împotriva pețitorilor, când, după ce nimerise ținta, hotărăște să-și dezvăluie identitatea și să pedepsească ofensele. În acest context, versurile 6–7

---

[49] Aristotel, *Fizica,* 196b.

cuprind un îndemn pe care eroul şi-l face sieşi şi prin care cere asistenţa lui Apolo. Asistăm la ceea ce vom discuta mai pe larg în capitolul consacrat rugăciunii, anume la o conjurare a întâmplării: „Acum, dimpotrivă, voi căta (εἴσομαι) la o altă ţintă (σκοπὸν ἄλλον), spre care încă nu a aruncat nici un bărbat, că poate *nimeresc* (αἴ κε τύχωμι) şi îmi dă glorie Apolo." (πόρῃ δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων)

Cele spuse până acum par să se regăsească şi aici: ţinta e vizată precis, fiind folosit acel verb al vederii dispus utilizărilor conceptuale, semnificând privirea care face lucrurile inteligibile; precizia ţintei nu face, însă, decât să deschidă intervalul imprecis al întâmplării, aşa încât a lovi ţinta înseamnă, de fapt, *a nimeri;* de aceea totul se desfăşoară sub semnul posibilului, marcat morfologic prin particula modală; reuşita presupune prezenţa zeului, Apolo fiind figura din panteon consacrată unei asemenea întreprinderi; reuşita şi prezenţa zeului asigură gloria eroului, făcându-l subiect al aprecierii publice.

Vedem, prin urmare, cum prezenţa divinului, care s-a arătat prima în ochii celor vechi faţă de conţinutul mitului, putea fi probată în cazul eroului tocmai prin povestea pe care o punea în joc şi care era o succesiune de întâmplări excepţionale, *potrivite,* care trădau manifestarea divină. Prezenţa sau absenţa lui *Tyche* devine astfel un criteriu al acţiunii divine şi totodată, al consacrării eroului. Forma predilectă de închegare a lui *Tyche* este mitul, de unde interesul tot mai puternic al grecilor pentru producţiile mitologice, care vor ajunge la un moment dat să fascineze prin ele însele şi să facă din *Tyche* un simplu mecanism literar.

Tyche şi destinul tragic

Problema care, începând chiar din epoca tragică, a rămas insolubilă este dacă acţiunea divină, în principiu infailibilă, nu deresponzabilizează eroul sau omul în general, pe măsură ce sacrul se democratizează şi ajunge să privească tot mai mulţi indivizi, petrecându-se undeva deasupra sau dincolo de el. Este omul doar o marionetă? Este lumea terestră doar un reflex palid, o umbră a celei divine?

Pentru eroul grec această întrebare se naşte, cum era firesc, pe măsură ce lupta şi competiţia războinică devin un prilej de reflecţie. Este momentul în care personajul epic, care până atunci acţionase spontan, fără o automediere a acţiunilor sale, intră în criză şi începe să se manifeste ca o figură dotată cu interioritate, care refuză expunerea absolută şi totuşi exterioară la care mitul îl condamnase.

Urme ale acestei crize pot fi căutate în primul rând, în tragedii, dar ele apar şi în încercările tardive de reanimare a epopeii, fie că e vorba de poemul epic elenistic, fie de epopeea latină[50]. Pentru economia lucrării, ne vom restrânge la exemplul tragediei lui Aiax.

Problema destinului şi a impactului intervenţiei divine în treburile omeneşti nu a fost pusă în această perioadă sub forma abstractă pe care teologia creştină o va consacra, ca raport între un liber arbitru individual şi o necesitate metafizico – teologică universală datorată caracterului creator şi atotputernic al lui Dumnezeu. Nu

---

50 Vezi, de pildă, episodul narat în Vergiliu, *Eneida,* XI, 785–815.

aspectul natural, fizic al necesității va trezi interesul și dilemele eroilor antici, ci o problemă pe care am putea-o mult mai izbutit traduce în limbajul existențialist contemporan: în ce măsură acțiunile la care i-a parte eroul îl mai privesc pe acesta și în ce măsură mai poate el, în cazul în care nu le resimte ca fiindu-i proprii, să și le aproprieze? Altfel spus, constatăm la un moment dat apariția, fugară sau de durată, a ceea ce am numi *eroul alienant.*

Teza noastră este că sursa acestui erou înstrăinat de sine însuși stă în dorința omului de a controla acțiunile și evenimentele care îl privesc și de a nu mai accepta ca ele să fie rodul întâmplării. Acest deziderat e dublat de impresia tot mai acută că cineva, un zeu sau Moira însăși, deține controlul asupra unei părți sau asupra totalității întâmplărilor din lume și deci asupra vieții individului. Faptul că întâmplarea este asociată cu un destin implacabil dovedește că natura lui *Tyche* nu mai este înțeleasă: astfel, pe de o parte, contingența este receptată ca apăsătoare și incontrolabilă, iar pe de altă parte, în dorința sa de siguranță, omul proiectează asupra zeului capacitatea de a controla, când de fapt e vorba de *înființare,* în sensul în care am vorbit mai sus cu privire la întâmplare.

În măsura în care *Tyche* este înțeleasă corect, lumea nu mai poate fi concepută ca un simplu mecanism, ca o mașinărie care trebuie întreținută, mânuită și eventual, manipulată de zei, căci felul în care *Tyche* acționează nu este aparent, iar zeii sunt creatorii și nu manipulatorii potrivirii evenimentelor. De asemenea, oamenii sau eroii nu pot fi socotiți marionete acționate de forțe exterioare, ci doar personaje transparente pentru realitatea divină. Faptul că zeii sunt cauza realului nu știrbește cu nimic valoarea sau substanța ontologică a acestuia, ci îi crește importanta și implicit gradul de realitate. Cât despre indivizi, prezența divină devine, dincolo de sensul ascendent sau descendent pe care îl induce, așadar, dincolo de binele sau răul pe care îl provoacă, factorul decisiv care le apropriază lumea. Altfel spus, omul devine o persoană tocmai în măsura în care e vizitat de zeu. A fi subiectul acțiunii divine este, de aceea, nu doar un prilej de faimă[51] sau de invidie, ci și un factor de conturare a propriei personalități.

Iată, însă, că acest ideal eroic, pentru care a fi prins de *Tyche* înseamnă a cunoaște gloria, indiferent de natura pozitivă sau negativă a deznodământului, intră în criză. Exemplar ni se pare cazul lui Aiax Telamonianul, așa cum apare în tragedia lui Sofocle.

Aiax este un personaj excentric în raport cu ceilalți eroi tragici. Aceştia sunt zdrobiți de ceea ce am putea numi „destinul” lor. Aiax se prăbușește prin lipsa sa de destin. De aceea, destinul lui Aiax este chiar lipsa de destin. Eroul e lipsit de măsură nu prin depășirea măsurii, ci prin absența vreunei măsuri configuratoare. De aici dilemele, interogațiile fără răspuns și finalul steril pe care cea mai veche piesă a lui Sofocle îl creionează.

Drama personajului ne este dezvăluită simultan, lui și nouă, versurile 455–465 fiind capitale. Dar originea ei nu transpare de la început, chiar dacă într-o ordine

[51] Să notăm că situația cea mai paradoxală pentru conștiința modernă este cazul tuturor muritoarelor posedate de zei.

cronologică reală, în calitate de cauză, ea premerge cu mult timpul reprezentației De aceea, poetul se vede nevoit ca în versurile 764–775, prin gura unui mesager, să facă o analepsă explicativă care reprezintă, în viziunea noastră, autenticul tâlc al tragediei.

Așa cum ne apare el în versul 457, sfâșiat de incertitudini, Aiax este prototipul antieroului, un model degradat al idealului perioadei arhaice. Căci dacă destinul unui Ahile, de pildă, obligat de conjunctură și de propria mânie să revină pe câmpul de luptă și să-și răzbune prietenul, deși știa că va muri apoi, la rândul său, oricât de nefericit ar fi, se consumă în acțiune și împlinește o vocație, Aiax, departe de a fi copleșit de grozăvia faptelor sale sau de imperativul împlinirii unei sorți nemiloase, pare abandonat propriei libertăți sterile și refuzat de destin. Devenit un simplu personaj, el este marcat de o nenorocire inedită în câmpul eroic grecesc: e lipsit de δρᾶμα, „nu are nimic de făcut”.

Drama era o acțiune *rituală,* o ceremonie sacră, eventual o jertfă care presupunea asistența divină. Situația lui Aiax are ca temei abandonarea eroului de către zei: nu e vorba doar de o luptă cu divinități potrivnice, care nu-i acordă ajutorul și îi sabotează proiectele, ci mai ales cu indiferența divină, care nu-i mai dă nici un semn, lăsându-l singur, livrat propriei naturi. „Iar acum ce este de făcut (καὶ νῦν τί χρὴ δρᾶν) eu unul care în chip vădit (ἐμφανῶς) sunt urât de zei?”[52] se întreabă aproape retoric personajul. Căci starea lui, la fel ca în cazul oricărui erou, face zeii manifești, deschizând un câmp al transparenței și un spațiu al intermedierii dinspre sacru către oameni: „Armata elenilor mă privește cu scârbă, iar Troia întreagă mă urăște, ca și aceste câmpuri.” Diferența însă, este că drama prin care Aiax ar trebui să atragă atentia se rezumă, în mod atipic, la neputința acțiunii și se reduce la absența dramei.[53] Părăsit de zei, el simte că nu a putut și nu va mai putea întreprinde (δρᾶν) nimic. De aceea, alimentându-se din absența activității, piesa lui Sofocle, o adevărată antidramă, ne aduce în prim plan nu un erou copleșit de tragedie, ci un personaj acoperit de rușine și ridicol.

De aici scârba cu care oamenii îl privesc, ca și amintirea de nesuportat a masacrării, în locul inamicilor săi personali, a boilor. De aici momentul dilemei, ce exprimă nehotărârea, ca lipsă de contur și destin: „Care din două (πότερα)? Să traversez marea Egee către casă, lăsând în urmă acest liman bun de ancoră și pe Atrizi singuri? Și ce spectacol să-i arăt tatălui Telamon, înfățișându-mă?” Căci ὄμμα nu mai e acum un simplu obraz rușinat, ci întreaga scenă a mizeriei eroului, starea lui care nu va putea ocoli privirea tatălui. De aceea, întrebarea e nu doar cum ar putea să dea ochii cu părintele său, ci mai ales care să fie împlinirea și semnul alegerii și al nobleții pe care ar putea să i-l ofere. Sunt interogații asupra unei identități pierdute sau, poate, niciodată aflate, asupra unei lipse existențiale manifeste: „Și cum va suporta el să mă vadă înfățișându-mă gol (γυμνὸν φανέντα) fără premii de bravură, a căror coroană de bună faimă (εὐκλείας) el a căpătat-o?”[54]

[52] Sofocle, *Aiax,* v. 457.
[53] Ceea ce se vede încă de la începutul piesei, prin tentativa nereușită de a-i ucide pe Atrizi.
[54] Sofocle, *Aiax,* vv. 464–465.

Pilda lui Aiax este, deci, că, lipsit de hotarele puse de zei care pot să-i pară uneori constrângătoare, omul își pierde nu doar limita, ci orice posibil temei al acțiunii. Departe de a se elibera, livrat sieși, el își descoperă nuditatea ontologică.

Eroul nostru este un exemplu în acest sens. Episodul dilemelor nu este decât rezultatul unei alte intrigi, fapt dovedit de versurile care îl precedă și care fac legătura cu un moment cronologic anterior, a cărui relatare este indirectă în cuprinsul piesei. Astfel, cu un rictus amar, fiul lui Telamon constată că „dacă vreunul din zei pune bețe în roate, și un mișel poate, cu siguranță să scape unuia mai puternic.” (εἰ δέ τις θεῶν / βλάπτοι, φύγοι τἂν χὠ κακὸς τὸν κρείσσονα)[55] Reproșul e general și trădează o schimbare a perspectivei față de concepția eroică despre destin: astfel, pentru Aias, intervenția divină nu e văzută decât ca ceva exterior, ce nu dă ființă și nu schimbă natura autentică a individului. Sigur, divinitatea poate inversa ierarhia, poate să ridice un mizerabil și să facă neputincios un viteaz, dar intervenția sa nu are decât valoarea unei simple *întâmplări,* nu produce o modificare de substanță. Ori, pentru Aiax, *întâmplarea,* care îi poate fi favorabilă și unuia slab, are o importanță secundară în raport cu ceea ce individul este în sine, dincolo de aceasta și în chip necondiționat.

Conform idealului eroic arhaic, dincolo de întâmplare, de *Tyche,* nu mai este nimic. Ne-o confirmă cuvintele lui Telamon, spuse ca povață fiului care pleca la război și care anticipează întreaga tragedie ca și prevestirile lui Calhas: „Și mai spunea tâlcuitorul așa: «Făpturile nesăbuite și lipsite de măsură (τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σώματα) nimeresc (πίπτειν, cad) în întreprinderi lipsite de noroc (δυσπραξίαις), atunci când, având fire de om (ἀνθρώπου φύσιν), nu judecă precum (ar trebui – n.n.) un om».” (μὴ κατ᾽ ἄνθρωπον φρονῇ)[56] Ori, acest războinic, de cum și-a părăsit casa, și-a dovedit nebunia, neluând în seamă sfaturile înțelepte date de taică-său: „Copilul meu – i-a spus – să vrei să-nvingi prin lănci, dar împreună cu zeul să vrei să-nvingi!” Dar el, înfumurat și ca ieșit din minți, grăi: „O! tată, și-un nemernic, sprijinit de zei, poate dobândi vigoare (κράτος κατακτήσαιτο). Dar eu, eu cred că și fără aceștia voi obține gloria (ἐπισπάσειν κλέος). Acestea i-au fost vorbele orgolioase. Altădată, când Atena i-a dat ghes și l-a stârnit să întoarcă brațu-i ucigaș împotriva dușmanilor, el i-a dat acest răspuns nemaiauzit: «Stăpână, stai alături de ceilalți ahei, sprijinindu-i; unde mă găsesc eu, bătălia nu va da înapoi.»”[57]

Recunoaștem, așadar, confruntarea dintre două concepții despre luptă și despre viață total diferite. Ori, Aiax, convins că virtutea războinică îi aparține omului necondiționat, socotește conjunctura favorabilă, semn al intervenției zeiești, de prisos. Ajutorul și întâmplarea trimise de zei le consideră exterioare și nereprezentative pentru personalitatea omului. Capriciului divin, care poate să-l ridice pe unul și să-l coboare pe altul, îi opune calitățile socotite de el inalienabile, ale individului.

Reversul, care face de fapt subiectul dramei, este că eroul trebuie să constate două lucruri: mai întâi, că intervenția zeilor și întâmplarea trimisă de aceștia nu poate fi combătută prin simpla virtute individuală, că puterea omenească nu acționează

55 Ibid., vv. 455–456.
56 Ibid., vv. 758–761.
57 Ibid., vv. 764–775.

necondiționat, ci doar în funcție de circumstanțele favorabile. De aici, a doua concluzie, pe care am anticipat-o: lăsat în seama propriilor puteri, indiferent la ocazii, omul se descoperă gol, ridicol și lipsit de „dramă".

Pedepsirea lui Aiax este rezultatul ignoranței acestuia în privința naturii destinului, al credinței într-o soartă care depășește întâmplarea, care nu are nevoie de conjuncturi favorabile și care se împlinește într-o superbă suficiență, departe de zei. Ea marchează totodată criza în care intrase idealul aristocratic al epocii mai vechi. Perioada care îi urmează, vom vedea îndată, nu abandonează întâmplarea, dimpotrivă, îi accentuează importanța. E vorba însă de o *Tyche* iremediabil schimbată, care deși de temut, capricioasă și invincibilă, e resimțită tot mai mult, în opoziție cu perioada arhaică și conform tendinței pe care am descoperit-o la Aiax, ca străină ființei profunde a omului, ca un mecanism bizar și impersonal de declanșare a spectacolului, ca o convenție dramatică.

Deus ex machina. Convențiile epocii dramatice

Spre deosebire de epopee, a cărei istorie nu este decât o reiterare mai mult sau mai puțin izbutită a unui model originar, Homer, ale cărui rădăcini ne sunt cvasinecunoscute, tragedia este un fenomen istoric prin excelență. Astfel, Aristotel mărturisește că „ivită din capul locului pe calea improvizărilor (γενομένης δ῾οὖν ἀπ῾ ἀρχῆς αὐτοσχεδιακτικῆς), – ca și comedia de altminteri: una mulțumită îndrumătorilor corului de ditirambi, alta celor de cântece licențioase, din cele ce, până în zilele noastre, mai stăruie prin multe cetăți -, tragedia s-a desăvârsit puțin câte puțin (κατὰ μικρὸν ηὐξήθη), pe măsura dezvoltării fiecărui nou element dezvăluit de ea, și după multe prefaceri, găsindu-și natura proprie, a încetat să se mai transforme."65 Și totuși, această istorie pare să-i fie în subsidiar contestată, ca un moment preliminar, nu esențial constituției sale. Căci, din câte putem deduce, afirmațiile Stagiritului privesc schimbarea tragediei, ca și improvizațiile aferente, ca pe un fenomen definitiv încheiat. E firesc, de aceea, să ne întrebăm dacă momentul final de evoluție a tragediei este într-adevăr punctul de împlinire al unui proiect ce i-a determinat întreaga evoluție sau numai o formă a neputinței de înnoire și deci, o manifestare a sclerozei? Este el țelul de care, fie și implicit, fuseseră puși în mișcare promotorii inițiali ai acestui gen literar sau e vorba doar de una din variantele posibile de dezvoltare, impusă apoi la rang de model absolut?

Critica romantică, contestând pretențiile susținute de la Stagirit încoace despre o evoluție continuă și unidirecționată a tragediei, preferă, pe de altă parte, să vadă în istoria acesteia hiaturi decisive. Astfel, în *Nașterea tragediei,* Nietzsche susține existența unei diferențe de esență între creațiile din perioada de început și cele tardive, inspirate de raționalismul grec în devenire.

Acceptând cu titlu de ipoteză, conform acestei din urmă sugestii, diferența dintre o epocă tragică propriu-zisă și o epocă post-tragică sau dramatică, ne întrebăm în ce măsură ar fi ea fertilă pentru înțelegerea noțiunii de *Tyche.*

Cum am arătat deja, Euripide reprezintă un moment aparte în evoluția tragediei. Prieten cu Socrate, socotit de Aristotel ca reprezentantul cel mai de seamă al genului, el este puternic contestat de o parte a criticii contemporane. Oricum, chiar la o privire generală, originalitatea sa iese în evidență: un teatru care desfășoară o impresionantă varietate de episoade care se înmănunchează abia în final; o viziune etică de tip democratic, bazată pe educație și cunoaștere; introducerea analizei unor complicate elemente sufletești și patologice; dezbateri pe teme de actualitate cu scopul iluminist al instrumentalizării dramei în vederea atingerii unor obiective de pedagogie socială etc.. Tot la el întâlnim cea mai abundentă utilizare a procedeelor dramatice, cum ar fi recunoașterile, intrările neprevăzute, stratagemele, dar mai ales apariția unui zeu, producerea unor miracole, fapt pentru care Aristotel îl numește „cel mai tragic dintre poeți".

Odată cu istoria sa, tragedia pare, deci, să-și diversifice procedeele și să-și îmbogățească repertoriul. Cu toate acestea, în evoluția lui *Tyche* putem înregistra o mutație majoră, care ne îndreptățește să vorbim de două momente net diferite: cel propriu-zis tragic, mai vechi, și cel pe care îl putem numi dramatic și care este de fapt, strămoșul noii comedii atice, și mai apoi al teatrului european.

Ceea ce se schimbă în primul rând este sensibilitatea epocii. De la mirarea (θαυμάζειν) pe care *Tyche* o provoca prin asocierea sa cu manifestarea divină și cu miraculosul ritual, se trece la pura curiozitate a spectatorului de teatru, interesat de intriga și anecdoticul acțiunii. Excepționalul ca formă a minunii devine accident, interesant prin caracterul său extraordinar și neașteptat, capabil doar să stârnească distracție și divertisment. Mai apropiați poate de noi decât de strămoșii lor mai bătrâni cu doar câteva generații, grecii perioadei elenistice devin preocupați de un cotidian bulversat de răsturnări de situații, de puneri în scenă ale unor istorii incredibile și totuși reduse la semnificații pur dramatice.

Această tendință începe să fie simțită încă din perioada finală a tragediei. Asociată inițial unei divinități, dezlegând conjuncturi și schimbând destine într-un mod semnificativ, cultivând un ideal al potrivirii conform dreptății, răzgândindu-se doar pentru a se răzbuna, *Tyche* ajunge în cele din urmă un simplu procedeu teatral, cel mai la îndemână, dar și cel mai complex dintre toate, tot așa cum zeul care o guverna în ascuns devine un personaj în aparență activ, dar în realitate un simplu pretext de rezolvare a conflictelor și a încurcăturilor. Rolul divin se rezumă, prin urmare, la ceea ce, în limbajul obișnuit ajunge să fie numit un *deus ex machina,* adică o justificare cauzală a accidentului.

Să încheiem aceste sumare considerații cu un exemplu pe care îl extragem din drama *Ion* a lui Euripide. Prin prezentarea din finalul piesei făcută lui *Tyche,* recunoaștem deja atributele destinului capricios, hazardat și impersonal, lipsit de finalitate, dar tocmai de aceea interesant prin aventurile ca atare pe care le provoacă, atribute pe care ideea de *Fortuna labilis* le va prelua. Iată, de pildă, ce spune Creusa: „Grozave întâmplări cele de odinioară, grozave și *întâmplările* de acum, purtați dintr-o parte în alta, trecem într-o conjunctură nefavorabilă și apoi din nou într-una

favorabilă. Vânturile bat fără încetare. De s-ar opri. Iar după furtună să sufle în sfârșit o boare mai dulce, o, copile!”[58]

Veșnic schimbătoare, *Tyche* nu are totuși altă virtute în afara unei inventivități nemăsurate, cum o mărturisește corifeul: „Nimeni să nu socotească vreodată, văzând cele hărăzite astăzi de întâmplare, vreun destin de om cu neputință.”[59] De unde și interpelarea retorică pe care Ion însuși i-o adresează: „O, tu, *Tyche,* care chiar în acest moment schimbi mulțimi de oameni și îi duci în conjuncturi nefavorabile și apoi din nou îi fericești, cât de aproape am fost să-mi masacrez mama și să suport lucruri nemeritate. Să fie posibil ca într-o luminoasă rotire a soarelui să cunosc toate acestea?”[60]

Devenită un simplu artificiu literar și sinonimă hazardului, *Tyche* impune fie resemnare, fie excludere dintr-o lume coerentă și inteligibilă, cum este cea a filosofiei. Stoicismul pe de o parte, Aristotel pe de alta, vor răspunde acestor tendințe, și odată cu ei lumea modernă care le-a urmat. Căci esența autentică a *Tyche* era deja uitată la sfârșitul epocii tragice.

Tipologia lui *Tyche*

Despre potrivire. *Tyche* nu este o întâmplare fară urmări. Dimpotrivă, în ordinea evenimentelor are adesea o importanță decisivă în calitate de cauză care *potrivește* lucrurile. Totodată, așa cum arată Aristotel în *Fizica,* chiar dacă accidentală, *Tyche* este întotdeauna pusă în mișcare de o alegere (*proairesis*) sau de o intenție a individului, fie că aceasta corespunde sau nu rezultatului final al întâmplării.

De multe ori, așadar, *Tyche* se produce, deși neașteptat, în sensul speranțelor și al planurilor noastre. Fără a ne consulta, întâmplarea pare să vină pentru a rezolva în locul nostru probleme ce altfel păreau insolubile. Dezlegând situații și conflicte, scutindu-ne de greutățile și travaliul pe care orice preocupare omenească îl incumbă, *Tyche* e celebrată ca o salvatoare și ca atributul, prin excelență divin, al lipsei de efort, căci „nimic din ce este zeiesc nu cere chin.” (πᾶν ἄπονον δαιμονίων)[61]

Iată cum povestește, de pildă, un crainic sosit la Argos pentru a vesti reîntoarcerea lui Agamemnon, furtuna întâmpinată pe mare de flota argeiană: „Când s-a ridicat lumina radioasă a dimineții, marea Egee fremăta de cadavre de ahei și de resturi de vase. Nava noastră, în schimb, își păstra carena neștirbită. Cine o ascunsese de moarte? Cine a obținut îndurare pentru ea? Un zeu, nu un om, i-a atins cârma. *Tyche* eliberatoarea, binevoind, s-a așezat (la cârmă – n. n.), încât să nu avem parte, în locul de ancorat, de furia valului și să nu eșuăm pe pământul stâncos.”[62]

58 Euripide, *Ion,* vv. 1502–1509.
59 Ibid., vv. 1510–1511.
60 Ibid*.,* vv. 1512–1518.
61 Eschil, *Rugătoarele,* v. 100.
62 Eschil, *Agamemnon,* vv. 660–666.

De aceea oamenii îi caută compania. Iar întâmplarea, fără a putea fi în vreun fel controlată, ajunge cel puțin temă de rugăminte și e conjurată să acționeze. „Ție mă rog, tată, iar tu ascultă-mă, să vină aici Oreste printr-o oarecare întâmplare", spune Electra la mormântul lui Agamemnon. Rugăciunea pare, deci singurul mod în care oamenii, prin intermediul unui zeu sau al unui om divinizat, o pot influența pe *Tyche.* De aici, așa cum vom vedea îndată, importanța în tragedia *Choeforele* a mormântului lui Agamemnon, ca loc privilegiat și ca un prim spațiu de confruntare între protagoniști, pentru a atrage de partea lor pe *Tyche* și de a înclina suita evenimentelor în favoarea lor.

Tot rugăciunea este metoda de apropriere a întâmplării și în *Rugătoarele:*

„Ah, dacă într-adevăr sfârșitul ar fi bun (în sensul dorințelor noastre – n.n.). Dorința lui Zeus nu se *nimerește* ușor prinsă (Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη)[63] Desigur, se aprinde deodată „pentru ochii oamenilor efemeri, uneori într-o întunecime răspândită pretutindeni. Iar printr-un semn al frunții lui Zeus, lucrul care este de împlinit cade, însă fără să alunece pe spate."

Dacă *potrivirea* stă numai în puterea zeului, omul poate, în schimb, încerca o coparticipare la aceasta, ceea ce nu e simplu, pentru că presupune o *potrivire* de gradul doi. Dorința lui Zeus trebuie *nimerită,* iar pentru oameni, ceea ce se aseamănă unor tenebre divine nu e de fapt decât condiția paradoxală pe care *Tyche,* pentru a reuși, o impune: o cădere sigură, fără alunecare (πίπτει δ᾽ ἀσφαλὲς)[64]. De aici frecventele incongruențe și nepotriviri cărora indivizii pot să le cadă pradă, așa cum mărturisesc și fiicele lui Danaos: „Vom fi date pieirii, deoarece cu ramurile noastre (de suplicante) nu am putut nimeri zeii olimpieni." ((...) σὺν κλάδοις / ἀρτάναις θανοῦσαι,/ μὴ τυχοῦσαι θεῶν Ὀλυμπίων.)[65]

Prima care trebuie să fie potrivită este rugăciunea, ca și felul, locul sau momentul în care este rostită. La fel de important este să nimerești și zeul potrivit și dispus spre ajutor. Ofrandele au de asemenea valoarea lor. Asistăm, deci, în fundalul, dar și în prim planul tragediei la o lume de circumstanțe dintre cele mai diverse care guvernează prin acordul lor, atât dezvoltarea intrigii, cât și deznodământul. De aceea, dincolo de motivațiile și proiectele lor, personajele trebuie să țină seama de o serie întreagă de factori, să fie atente la detalii, la semne și analogii. Logica obișnuită e obligată, astfel, să facă loc unei gândiri interpretative mai largi, care, fără a neglija interesul pentru relațiile cauzale dintre evenimente, nu uită, însă, de rolul pe care un vis sau o profeție, un fapt colateral sau unul de mult uitat îl pot avea. Prin *Tyche,* armonia naturală a lucrurilor este înlocuită de una literară, care face ca nici unul din elementele prezente într-o dramă să nu fie de prisos.

Atenți la destinul lor, oamenii acelei epoci încercau să găsească nume potrivite atât lucrurilor, cât mai ales oamenilor. Numele putea fi, de multe ori, providențial, anticipând sau determinând calitățile personajului care îl purta. De aceea, chiar în cazurile când ajunge să fie dictat de o întâmplare, numele nu era nicidecum

63 Eschil, *Rugătoarele,* v. 86.
64 Ibid., v. 91.
65 Ibid., vv. 159–160.

întâmplător. Așa, de pildă, *Tyche* poate servi ca explicație a ceva în aparență nemotivat, cum se întâmplă în dialogul dintre Oedip și mesagerul sosit din Corint pentru a-i anunța moartea tatălui adoptiv. Episodul e dramatic, deoarece premerge dezvăluirea completă a originii protagonistului și, prin urmare, a păcatelor de care se făcuse fară să știe vinovat: numele este, iată, cea dintâi urmă în reconstituirea unei identități. „Te-am dezlegat [spune mesagerul]: aveai extremitățile picioarelor străpunse. De la această întâmplare ți s-a tras numele."[66]

Chiar dacă nu apare întotdeauna numită, *Tyche* este în mod evident factorul care dă cheag întâmplărilor tragice. Sofocle, așa cum vom avea ocazia să arătăm, a izbutit să se folosească cel mai bine de întâmplare pentru a acutiza acțiunea dramatică. Dar procedeul nu este absent nici la Eschil.

Astfel, tragedia *Choeforele* pare să fie cel mai izbutit exemplu, deoarece *Tyche* își manifestă prezența încă de la început. E vorba, aici, de celebra scenă de la mormântul lui Agamemnon, în care întâmplarea ne pune în fața unei întregi serii de potriviri: de loc, de timp, de context dramatic și, nu în ultimul rând, de semne.

Să luăm mai întâi locul. E limpede că mormântul lui Agamemnon și împrejurimile sale erau spațiul cel mai nimerit de declanșare a dramei: în primul rând, pentru că permite întâlnirea protagoniștilor, a lui Oreste și a Electrei, într-un loc care, prin amintirile sumbre pe care le evocă, este voit lăsat în umbră și deci scăpat de sub control de către uzurpatorii puterii din Argos, devenind o zonă ideală pentru complot. De aceea, întâlnirea întâmplătoare, deși îndelung așteptată a fraților poate să se consume imediat în elaborarea unui plan de revanșă. Chiar dacă nepregătită de nimic, ea vine, în schimb, să servească drept circumstanță decisivă unor proiecte clar definite. În al doilea rând, locul este potrivit pentru că, Agamemnon era nerăzbunat. Dincolo de viață și deci capabil de a influența ca strămoș divin evenimentele de pe pământ, el rămâne interesat de ele. De aceea, locul unde fusese îngropat Atridul nu este numai unul de comemorare, ci un mormânt încă deschis și, ca atare, spațiul nu doar al unui episod trecut, ci și prefigurarea a ceea ce va veni.

Asistăm la o luptă pentru mormânt, în care atât Oreste, cât și Clitemnestra vor să închidă mortul definitiv, dar fiecare într-un sens diferit. De aceea, pentru moment, Electra sosește ca mesageră a Clitemnestrei, în numele căreia trebuie, prin ofrande, să se asigure de bunele auspicii ale celui ucis. Este o „bătălie pentru mort", dar și una pentru *Tyche,* pe care am văzut deja, Electra o cere de la Agamemnon: un argument mai mult care să justifice mormântul ca cel mai nimerit loc al întâlnirii.

Cât privește momentul, tot întâmplarea este cea care îi face pe cei doi frați să se sincronizeze și să se întâlnească. Momentul este oportun prin faptul că ajunge să contracareze intențiile Clitemnestrei de a câștiga mortul de partea sa. Tinerii se întâlnesc atunci când, răvășită de visul avut cu o noapte mai înainte, mama lor este totodată vulnerabilă, indecisă în privința semnificației pe care trebuie să o atribuie prevestirilor și gata să accepte istoria fantezistă despre moartea lui Oreste.

---

66 Sofocle, *Oedip rege,* vv. 1034–1036.

Să adăugăm la aceste potriviri evidente, provocate de întâmplare și pe aceea, mai înduioșătoare, dar luată în râs de Euripide în *Electra* sa, a corespondenței semnelor. Astfel, la Eschil, momentul întâlnirii fraților e precedat de o recunoaștere indirectă, datorată *potrivirii* urmelor de pași (συμβαίνουσι) lăsate de Oreste la mormânt cu urmele surorii sale: „Călcâiele, contururile picioarelor dacă sunt măsurate se potrivesc cu urmele mele”, exclamă Electra, intuind prezența fratelui.

Dar potrivirea fizică are desigur și o semnificație simbolică. Ea nu este doar semnul unei prezențe apropiate, dar încă nevăzute, ci marchează sensul pe care personajul Electra îl va urma în continuarea dramei, acela al unui acord tot mai puternic cu fratele său. Astfel, dacă în debutul scenei de la mormânt, rolul tinerei fiice a lui Agamemnon este încă neutru, el va căpăta treptat o nuanță partizană.

Această primă ipostază, departe de a fi una superficială, exprimă în mod autentic tragedia Electrei, ca personaj al unei medieri imposibile între membrii familiei sale. Căci spre deosebire de rudele sale apropiate care, fie atunci, fie mai înainte acționează crezându-se perfect îndreptățite în ceea ce fac, dar prelungind, de fapt, printr-o dreptate impusă de fiecare dată pe seama unei noi crime, conflictul intern al neamului, singură fata este cea care, meditativă, neștiind la început ce semnificație să dea ofrandelor sale, intuiește lanțul nedreptăților care se alimentează reciproc.

Evoluția personajelor se face de aceea în mai multe direcții, pe măsura potrivirii, a nepotrivirii sau a împotrivirii dintre ele. Astfel înțelegem cum treptat, Electra devine, nu doar la mărimea piciorului sau la culoarea părului, un dublu al fratelui său. Cei doi complotează împreună, acționează alături și au interese convergente: să-și recupereze avutul, să-și facă apoi un rost: Oreste să pună mâna pe putere, iar Electra, favorizată de acesta, să se mărite etc.

Interesantă este și tentativa de a asocia duhul lui Agamemnon la proiectele lor, care să-i fie și acestuia potrivite. Astfel, se insistă asupra ideii că, dacă Oreste va ajunge conducătorul cetății, jertfele de la mormânt vor fi mai bogate, iar Electra îi promite tatălui că, dacă îi va fi favorabil la măritiș, va dobândi o parte din zestre.

Dar acordul dintre personaje nu se face doar într-un singur sens. Oreste însuși devine în final un corespondent al rolului pe care Electra și-l asumase la început. Răzbunându-și tatăl prin uciderea mamei, el devine conștient de natura iluzorie a dreptății instaurate prin crimă: fapta a fost împlinită, dar drama nu s-a încheiat. Astfel, destinul Electrei, marcat inițial de dilemele unei imposibile medieri, ajunge în final, dar la un alt nivel, tragedia lui Oreste însuși, cel vânat de Erinii.

Despre ne-potrivire. Dacă în tragedie *Tyche* este manifestă în primul rând ca potrivire, atunci întâmplarea nepotrivită va fi gradul zero al acesteia. Limită și nu contrar al potrivirii, o asemenea întâmplare nu trebuie confundată cu un banal accident, care nu duce la nici un rezultat și nu se potrivește la nimic. Dimpotrivă, în calitate de caz al potrivirii, ne-potrivirea presupune o întâmplare semnificativă, dar care face manifestă o incongruență. Departe de a fi sinonimul unui eveniment oarecare, ne-potrivirea este plină de tâlc.

De la actele ratate ale psihanalizei și de la desincronizările cele mai banale până la eșecurile flagrante, ne-potrivirea ne guvernează cu încăpățânare viața și nu

putea lipsi din instrumentarul tragediei. Ea poate, de asemenea, să țină de un comportament inadecvat, de un ton nepotrivit, de o cerere prost formulată, toate explicabile mai ales pentru un străin, dar cu imprevizibile consecințe viitoare: „Învață să cedezi; ești o străină, o exilată în mizerie. Căci nu se cade ca cei mai slabi să vorbească cu îndrăzneală.” (θρασυστομεῖν γὰρ οὐ πρέπει τοὺς ἥσσονας)[67]

Alteori însă, întâmplările, chiar dacă favorabile și conducând la o situație prosperă, ascund de fapt nenorocirea viitoare, așa cum o dovedesc cuvintele corului care presimt tragedia lui Agamemnon: „Pe cel care este plin de noroc (τυχηρόν) fără dreptate negrele Erinii prin curgerea schimbătoare a vieții îl fac neputincios.”[68] Căci potrivirea poate fi numai aparentă, iar în realitate să ascundă o ne-potrivire profundă cu ordinea mai largă a lumii sau cu justiția divină. Nu e vorba neapărat de schimbarea conjuncturii, decât din punctul de vedere al celui care, prins de sensul imediat al evenimentelor, nu a sesizat convergența lor mai amplă.

Căci soarta nu e capricioasă decât în ochii celor care se lasă conduși de aparențe. Pentru cel înțelept sau pentru cel care are răbdare să aștepte deznodământul, răsturnările de situații nu sunt surprinzătoare, ci au logica lor. Contrar a ceea ce avea să se creadă în perioada târzie a Antichității, destinul nu e orb, ci acționează după o dreptate profundă. Orbirea, așa cum arăta și Pindar[69], este a celor care nu cunosc viitorul, dar nu a viitorului ca atare. Oamenii sunt ignoranți[70], ceea ce nu justifică însă acuzațiile pe care ei le aduc sorții.

Despre împotrivire

Tocmai dreptatea autentică, care ține de esența lui *Tyche,* face din îm-potrivire al treilea moment a ceea ce am putea numi dialectica întâmplării. Căci îm-potrivirea este o potrivire în dublu sens. Mai întâi, pentru că chiar sub această formă întâmplarea nu este oarbă, ci exprimă un acord, poate cel mai important, cu dreptatea. Al doilea motiv, asupra căruia vom stărui, este că de cele mai multe ori, îm-potrivirea poate fi definită ca un dublu, doar că de semn contrar, al potrivirii. Astfel, ceea ce pare a fi o potrivire sau ceea ce pentru unii dintre protagoniștii dramelor este o întâmplare fericită, pentru alții este tocmai opusul. Putem inventaria cel puțin trei raporturi între potrivire și îm-potrivire. În primul rând, ele pot să se succeadă, dând impresia unui destin care când urcă, când coboară. Este concluzia la care ajunge corul din Agamemnon: „De multă vreme muritorii văd repetându-se o veche vorbă: o

---

67 Eschil, *Rugătoarele,* vv. 202–203.

68 Opoziția τυχηρός – παλιντύχης este evidentă. Ultimul termen exprima o *Tyche* inversată, răsgândită. Am tradus prin „schimbător”.

69 Pindar, *Olimpiana,* XII, 1–6.

70 Vezi și Euripide, *Alcesta,* vv. 780–786: „Vino aici ca să te fac mai înțelept. Condiția umană, știi tu care îi este natura? Nu cred, de unde să o fi aflat. Ascultă-mă, deci. Toți oamenii trebuie să moară și nu există nici unul dintre muritori care să poată afla dacă va fi în viață în ziua care stă să vină. Căci ceea ce ține de Tyche nu e limpede unde ne va duce (τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἷ προβήσεται) și nici un mijloc de a învăța cum să afli nu există.”

mare împlinire nu moare fără rod; din conjunctura favorabilă nu germinează o nesătulă nefericire."[71] Căci neșansa pare să-l pândească pe om la fiecare pas, așa cum, de dincolo de mormânt o spune și umbra lui Darius: „Nenorocirile omenești pot mereu să-i încerce pe muritori"[72]. De unde o altă idee, la fel de venerabilă: „Nu ferici un om până ce nu și-a încheiat viața": „În vremea de dinainte, Andromaca era invidiată. Astăzi însă este cea mai nefericită femeie care a fost sau care va fi vreodată."[73]

În calitate de δυστυχία, întâmplarea dă seama de fragilitatea gnoseologică a condiției umane. Adeseori împotrivă, *Tyche* devine nu doar motorul, ci chiar elementul de prim plan și tabloul preferat al tragediei. Căci așa cum spune și Aristotel, trecerea dintr-o stare de fericire într-una de nefericire sau invers are cel mai puternic efect emoțional asupra publicului[74]. Ușor de instrumentalizat, o asemenea întâmplare ajunge în curând un procedeu curent, o convenție dramatică. Ținea, însă, de buna inspirație a autorului de a reda chipul verosimil și autentic al unui asemenea spectacol.

Adesea, aceeași întâmplare poate simultan să se potrivească și să se îm-potrivească, în funcție de personajul stabilit ca referință. Ne-o amintesc vorbele Clitemnestrei, care într-un lung monolog rostit după aflarea vestii căderii Troiei și a iminentei reîntoarceri a lui Agamemnon, ne descrie strigătele îngemănate ale învinșilor și ale învingătorilor: unii plângându-și rudele moarte sau înrobite și cetatea distrusă, alții satisfăcuți de victorie, de avutul prădat și de încheierea războiului. De aceea, chiar dacă o conjunctură este favorabilă, întâmplarea nu scutește omul de responsabilitate, ci îi cere să acționeze ținând seama de toate datele sale. Interpretarea lui *Tyche* la maxima amplitudine a evenimentelor provocate este suprema virtute a omului. De unde și sfatul Clitemnestrei: „Feriți armata; să plece pură de vreo ofensă adusă zeilor. Căci atingerea adusă celor care și-au pierdut viața poate să renască (împotriva celor care au provocat-o – n.n.), dacă nu cumva rele subite *nu s-au întâmplat* deja."[75] Căci ceea ce părea să fie nenoroc doar pentru unii se poate întoarce și împotriva celorlalți, urmând regulile pe care, iată, și *Tyche* le urmărește cu consecvență.

Se pare, însă, că nici Clitemnestra nu a știut să țină seama de sfatul său. Căci în *Choeforele* potrivirea, al cărei rol l-am examinat mai înainte, e dublată la tot pasul de o nu mai puțin importantă îm-potrivire. Fiecare conjunctură favorabilă pentru eroi se potrivește totodată pentru a dejuca planurile prin care mama lor încearcă să câștige ascendentul asupra situației. Exemplele sunt numeroase, de aceea vom aminti doar câteva.

E vorba, mai întâi de scena de la mormânt, unde întâmplarea, deși provocată chiar de Clitemnestra, care o trimite pe Electra cu prinoase pentru a conjura mortul, se întoarce, ca și prinoasele folosite de frați pentru propria lor jertfa, împotriva ei. Tot așa, ceea ce părea să fie o veste bună, anunțul morții lui Oreste, nu e în realitate

---

[71] Eschil, *Agamemnon,* vv. 750–756.
[72] Eschil, *Perşii,* v. 706.
[73] Euripide*, Andromaca,* vv. 5–7.
[74] Aristotel, *Poetica,* XIII, 1453a.
[75] Eschil, *Agamemnon,* vv. 345–347.

decât o stratagemă menită să o înșele, să-i adoarmă vigilența, să permită intrarea fiului său în palat pentru a o răpune.

Subtilitatea *împotrivirii* provine, în ultimă instanță, din faptul că, de cele mai multe ori, spre deosebire de *potrivire,* este o întâmplare provocată de voința protagonistului de a aranja lucrurile în favoarea sa. Astfel, dacă în mod normal *Tyche* survine nepregătită de nimic, dorită, dar nicidecum pusă la cale, sub forma împotrivirii ea nu mai este o întâmplare pură, ci *un plan răsturnat.* Este poate ceea ce în mod curent se numește ironia soartei, care face ca întâmplarea să se alimenteze tocmai din străduința omului de a o evita.

Astfel vedem că se petrece, de pildă, în *Perșii,* unde soarta bătăliei de la Salamina este descrisă ca invers proporțională cu raportul de forțe puse în joc: „Dacă nu ar fi ținut decât de număr, să știi că barbarul ar fi ieșit învingător; căci pentru greci numărul vaselor era de zece ori treizeci; pe de-asupra erau zece de rezervă. Xerxes, în schimb, o știu, era în fruntea unei flote de o mie de vase, fără a număra corăbiile de supraveghere, în număr de două sute șapte. Aceasta era proporția. Nu ți se pare că îi întreceam în această luptă? Dar un daimon ne-a distrus atunci armata, schimbând greutatea balanței printr-o șansă inegală.” (§__ἀλλ’ ὧδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν, / τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχῃ__§)[76]

Exemplară pentru felul de a folosi întâmplarea, tragedia lui Oedip, a cărei structură a fost admirată încă din Antichitate[77], nu lasă nimic nefolosit, exploatând la maximum fiecare moment și episod. Recunoaștem aici toate calitățile pe care, sub forma potrivirii, a nepotrivirii sau a împotrivirii, *Tyche* le pune în slujba tehnologiei dramatice, asigurând deplina convergență de timp, loc și mai ales, de subiect a piesei.

Căci, în ce privește împotrivirea, aceasta nu destramă acțiunea, așa cum s-ar putea crede la prima vedere, ci o coagulează într-o direcție nouă, recuperând în mod inedit tendințe adverse, altfel neconciliabile. Sub această ultimă formă a sa *Tyche* devine, de fapt, elementul reunificator de cea mai mare anvergură al tragediei, realizând sub formă dramatică idealul acordului tensionat al contrariilor.

Revenind la Oedip, întreaga sa istorie, redată sub forma indirectă a povestirii, cât și faptele care se desfășoară sub ochii noștri au ca rezultate întâmplări care corespund logicii împotrivirii. Să ne gândim numai la încercarea părinților avertizați de oracol de a scăpa de copil, care are ca urmare tocmai salvarea acestuia sub o nouă identitate, ca fiu al regelui din Corint, care să-i permită, în necunoștință de cauză, să-și ucidă tatăl și să se însoare cu mama sa. Nu trebuie uitate nici încercările personajului de a evita toate aceste fapte, de care este la rândul său prevenit în călătoria la Delfi, tentative nu doar supuse eșecului, dar care alimentează, de fapt, continuarea dramei: tânărul fuge din Corint la Teba. Pe drum, întâmplarea face ca el să-și omoare tatăl, iar în orașul adoptiv, izbânda împotriva Sfinxului îi aduce ca tronul patern și propria mamă ca soție.

Tot împotriva personajului se întorc și anchetele sale pentru aflarea vinovatului de molima abătută asupra cetății. Căci ele au ca rezultat atât dezvăluirile lui

---

[76] Eschil, *Perșii,* vv. 338–346.
[77] Aristotel, *Poetica,* 1452a33.

Tiresias, cât și întâlnirea ne-potrivită dintre mesagerul de la Corint și păstorul căruia pruncul Oedip îi fusese încredințat pentru a fi ucis, dar care îi salvase viața.

Fenomen exemplar, sub toate cele trei ipostaze ale tipologiei sale, *Tyche* redă pe scenă, dar și în viața din care se inspiră, sentimentul miraculosului și recuperează, așadar, într-o epocă trecută de vârsta eroismului, certitudinea că, într-o formă sau alta, zeii sunt încă cu noi.

Concluzii

Scopul lucrării noastre a fost să delimiteze și să descrie o lume în care întâmplarea, departe de a fi un factor de dezarticulare ontologică și etică, poate să dea seama, prin neprevăzutul pe care îl pune în joc, de o teologie apofatică de tip tragic, care îi impune omului drept deziderat nu cunoașterea, ci potrivirea cu voința divină. Căci departe de a combate cu mijloace raționaliste întâmplarea, individul este chemat să i se încreadă, să o conjure sau să o accepte ca semn privilegiat de exprimare a divinului.

Mai degrabă decât un spectacol al fragilității condiției umane, τύχη ne-a oferit o idee asupra diferenței dintre om și zeu și asupra limitei care nu doar îngrădește, dar îl definește pe cel dintâi. Instrument al justiției, împlinire fără efort, contingență armonioasă, precizie fără constrângere, iată doar câteva din atributele pe care întâmplarea ni le-a descoperit.

În ce măsură, însă un asemenea stil de viață sau de luptă mai poate fi un model sau măcar o sugestie pentru noi? Căci deși redescoperit la sfârșitul secolului trecut în acord cu tensiunea sa inițială, spiritul tragic nu a izbutit să procure omului european energia unei dorite și sperate restaurații. Să fie nevoie de alți zei și de alte întâmplări, adecvate timpului nostru?

Uitarea esenței autentice a τύχη este un fenomen pe care studiul nostru l-a înregistrat începând chiar cu tragedia însăși și pe care opera lui Aristotel îl confirmă în bună măsură. De aceea, lucrarea noastră a fost obligată să recupereze în primul rând urmele (γραμμαῖ) pe care, în ciuda instrumentalizării sale literare sau a excluderii din câmpul raționalității științifice, întâmplarea le-a putut lăsa în textele epocii.

Din punct de vedere teoretic, scrierea centrală este *Poetica* lui Aristotel, deoarece, așa cum am văzut, aceasta dă seama cel mai bine, prin sensul dublu pe care îl propune pentru τύχη, de ambiguitățile și contradicțiile unei gândiri grecești intrate deja în ruptură cu propria tradiție. Scrierilor tragice le revine, în schimb, privilegiul de a lumina în chip viu un trecut care ne stă poate înainte.

BIBLIOGRAPHIA

Fontes

Aristote, *Physique,* H. Carteron (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1926

Aristote, *Poétique,* J. Hardy (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1932
Aristotelis, *Opera omnia,* I–XVI, Lipsiae sumptibus Ottonis Holtze, 1881–1882
Bacchylides, *Carmina cum fragmenti,* Lipsiae, Teubneri, 1912
Eschine, *Discours,* II, *Contre Ctesiphon,* V. Martiny – G. de Budé (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1928
Eschyle, *Oeuvres,* I–II, P. Mazon (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1920; 1925
Euripide, *Oeuvres,* I, II, III, IV, L. Méridier et alii (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1925
Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours,* P. Mazon (trad.), Les Belles Lettres, Paris,1928
Homère, *Iliade,* Hachette, Paris, 1901
Homère, *Odyssée,* Hachette, Paris, 1922
Pindari, *Carmina,* Lipsiae, Teubneri, 1912
Platon, *Oeuvres complètes,* vol. 1–24, Paris, Les Belles Lettres, 1951–1994
Sophoclis, *Tragoediae,* ex recensione et cum commentariis G. Dindorfii, Tom. I, II, Oxonii, Ex typographeo academico, 1860
Divi Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles,* Romae, Ex typographia Forzanii et Socii, 1888
G. W Leibniz, *Monadologia,* Humanitas, București, 1994
G. W. Leibniz, *Eseuri de teodicee,* Polirom, Iași, 1997

Studia

Pierre Aubenque, „L'origine pseudo-aristotelicienne de la doctrine de l'analogie de l'être", *Les Etudes Philosophiques* (*L'analogie*), nr. 2 (1989), P.U.F., Paris
Idem, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, P.U.F., 1994
Rémi Brague, *Aristote et la question du monde,* Paris, P.U.F., 1988
Idem, *Du temps chez Platon et Aristote,* P.U.F., Paris, 1982
Alain de Libeira, „Les sources arabes de l'analogie", *Les Etudes Philosophiques* (*L'analogie*), nr. 2 (1989), P.U.F., Paris





ISSN 1841 – 6330
ISBN 978-606-37-0300-3